



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



32101 077782405



*Restored through
a grant from*

The Cartwright Foundation



FRONT

الحمد لله الذي امتن علينا بمجمل لطفه وكريم منته بطبع هذا الشرح العظيم * والبحر الزاخر الجسيم *
 المنسوب الى الخبير الخطير والفاضل الحرير * المشتهرين الا مائل بالسيد الشريف علي بن محمد
 الجرجاني * علي متن المواقف للعلامة الشايع القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجي *
 في علم الكلام وتحقيق المقاصد وتبيين المرام * الذي كشف فيه قناع العفاند الدينية * وابان فيه
 دلائل العلوم اليقينية * ونصب اعلام الهدى على المواقف البرهانية والمقاصد العيانية *
 جزى الله سبحانه وتعالى مؤلفهما خير الجزاء عن المسلمين الموحدين * ما جازى به المؤلفين
 والشارحين * وكان او ان طبعه وتنسيق نسجه ونطعه في عصر بمن حضرة السلطان
 ابن السلطان (السلطان عبد العزيز خان) ايد المولى دولته بتأييد الدين القويم *
 وشيد ملكه بنصرة الشرع المستقيم * وادام لواء حمايته على مفارق الانام
 * وخلد اعلام سلطنته مادامت الايام والاعوام * وكان طبعه في مطبعة
 الحاج محرم افندي البوسنوي * انال الله سبحانه وتعالى مأموله
 الدنيوي والاخروي * وهي في دار الخلافة العلية
 القسطنطينية * وصادف ختام طبعه في اواخر
 جمادى الاولى لسنة ست وثمانين ومأتين
 والـ * من هجرة من له الدولة العظمى
 * والمرتبة الكبرى * في الاولى
 والعقبى * صلى الله تعالى وسلم
 عليه وعلى آله وصحبه
 اجمعين * والحمد لله
 رب العالمين

لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لاشبهه له) خلافا
 للمشبهة (ولا ضد ولاند) خلافا للحابضية حيث اثبتوا آلهين (ولا يحل في شيء) خلافا لبعض الغلاة
 (ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا
 الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم (مر في المؤمنين
 في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج) في شيء (الى شيء)
 ولا يجب عليه شيء ان اصابه فضله وان عاقب فبعده لا غرض لفعله ولا حاكم سواء لا يوصف فيما يفعل
 او يحكم بجوز ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهائية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد (الجسماني
 حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلو داهل الجنة فيها و)
 خلود (الكفار في النار ويجوز الفعوى) عن المذنبين * والشفاعه حق وبعثة الرسل بالمجرات حق من آدم
 الى محمد * واهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (واهل بدر من اهل الجنة * والامام يجب نصبه على
 المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب * ولا تكفر
 احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار (ما علم
 بحجته عليه السلام به ضرورة او) انكار (لمجمع عليه كاستحلال المحرمات) التي اجمع على حرمتها فان كان
 ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجما
 ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعا فافيه خلاف (واما ما عداه فالقائل به مبدع غير كافر * وللفقهاء
 في معاملتهم خلاف هو خارج عن فتنها هذا) قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف
 ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء
 برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو
 والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وانا اقول هذا ما تبصر لنا بعون الله
 وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير
 دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المحل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه
 على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به
 الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفى ومعين * وقد وقع
 الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال
 سنة سبع ومائة بمكة بحروسة سمرقند صيف
 عن الآفات * وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى
 ونعم النصير * وصلى الله على سيدنا محمد
 سيد الانام وآله الكرام وصحبه
 العظام وسلم تسليما كثيرا
 كثيرا امين

حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب ايضا * الفرقة السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر
استناد فعل العبد الى الله * والجبرية متوسطة) اى غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين
الجبر والتفويض (ثبت للعبد كسبا) في الفعل بلا تأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية
وخالصة لا تثبت كالجهمية وهم اصحاب جهنم بن صفوان) التزمذى (قالوا لا قدرة للعبد اصلا) لا مؤثرة
ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها (والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث لافى محل
ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة) لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره
الامدى لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول اهلها
فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة في نفى الرؤية وخلق الكلام واجباب المعرفة
بالعقل) قبل ورود الشرع * الفرقة السابعة * منها (المشبهة شبهوا الله بالخلقوات) ومثله بالحادثات
وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة)
كالسبائية والبيانية والمغبرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبيهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال
والحلول في الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كحضر وكهمس والهيجمي قالوا هو جسم)
لا كالا لجسام (من لحم ودم) لا كالحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملاسة والمصافحة
والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا يزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفوني عن اللحية
والفرج وسلوني عما وراءهم ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر
الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل * الفقه فقه ابي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام (واقوالهم)
في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انها لا تنهى الى من يعابيه) ويبالى بقوله (فاقصرنا على ما قاله
زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو) تماس له من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا ايملا العرش ام لا) يملأوه بل هو على بعضه (وقال بعضهم) ليس هو على العرش (بل هو محاذ
للعرش واختلف ابعده متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من
الجهات) كلها (او) متناه (من جهة تحت) فقط (اولا) اى ليس متناها بل هو غير متناه في جميع
الجهات (و) قالوا (نحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) اى على الحوادث الحائلة فيه (دون
الخارجة) عن ذاته (ويجب) على الله (ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال) قالوا (النبوة والرسالة
صفتان) قائمتان بذات الرسل (سوى الوحى) وسوى امر الله بالتبليغ (و) سوى (المعجزة والعصمة
وصاحبها) اى صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بهما من غير ارسال (ويجب على الله ارساله
لا غير) اى لا يجوز ارسال غير الرسل (وهو حينئذ) اى حين اذارسل (مرسل وكل مرسل رسول
بلا عكس) كلهم (ويجوز عزله) اى عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله
عن كونه رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اى لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد
من تعدده (وجوزوا امامين) في عصر واحد (كلهم معاوية الان امامة على وفق السنة بخلاف)
امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له) قالوا (الايمان قول الذرى الازل بلى) اى الايمان هو الاقرار
الذى وجد من الذرحين قال تعالى لهم الست بربكم (وهو باق في الكل) على السوية (الا المرتدين
وايمان المنافق) مع كفره (كما بان الاثنياء) لاستواء الجميع في ذلك الايمان (والكلمتان ايستنا بيمان الابد
الردة * فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلهم في النار
واما الفرق الناجية المستثناة الذين قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما اتا عليه واصحابي
فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبيهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجتمعوا
على حدوث العالم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود الباري تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا
لاموجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للمعمرية القائلين بانه

فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كادل عليه قوله ابي واستكبر وكان من الكافرين ﴿ العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا ﴾ على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيئا غيره) اى غير ذاته وكذا با في صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان) لما ورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن ﴿ الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان ﴾ هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجالا) لا تفصيلا (وهو) اى الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجال (مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري ابن الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري اهو الذى بالمدينة ام غيره) وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومنه مم بما ذكره ان هذه الامور ليست داخله في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان ما قلا لا يشك فيه (وغسان كان يحكيه) اى القول بما ذهب اليه (عن ابي حنيفة) وبعده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويح مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الامدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا باحنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدور الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا اولانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه ﴿ الثوبانية اصحاب ثوبان ﴾ قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله (واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابوشمر ويونس بن عمران والفضل ارقاشي (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لوعقا) في القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار) لا يخرج كل من هو مثله (ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان او (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد (والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا ﴿ الثومية اصحاب ابي معاذ الثومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول ﴾ وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه) اى ولا بعض ايمان (وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا كفر) لتكذيبه بما جاء به النبي (و) من تركها (بنية القضاة لم يكفر ومن قتل نبيا اولطمه كفر) لا لاجل القتل او اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسي وقال السجود للصنم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه) اى الى الارجاء (القدر كالمصالحى وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان ﴿ الفرقة الخامسة ﴾ من كبار الفرق الاسلامية) التجارية اصحاب محمد بن الحسين البخاريهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل (و) ان (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات) الوجودية (وحدوث الكلام) ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد (وفرقتهم ثلاث ﴿ اء البرعوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب باي شيء كان ﴾ فهو جسم ﴿ الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غير مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر ﴿ الثالثة المستدركة استدركوها عليهم) اى على الزعفرانية (وقالوا انه) اى كلام الله (مخلوق مطلقا لكننا وافقنا السنة) الواردة بان كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المنعقد عليه (في نفيه واولناه بما هذه) الصورة (حكايته) اى حلتنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب

الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشيعية) ويحكي عنهم انهم يتوقفون في امر على ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره * (الخامس الخلفية اصحاب خلف) الحارجي وهم خوارج کرمان ومکران (اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك * السادسة الاطرافية) هم على مذهب حنابلة ورئسهم رجل من سجستان يقال له غالب الانهم (عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر) اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة المؤثرة عن العباد * السابعة المعلوماتية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه (وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن) (وفعل العبد مخلوق لله تعالى * الثامنة المجهولية) مذهبهم كذهب الحازمية ايضا الانهم (قالوا يكتفي معرفته تعالى ببعض اسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن (وفعل العبد مخلوق له * التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت وقبل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا (وروي عن بعضهم ان الاطفال) سواء كانوا للمسلمين او للمشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا * العاشرة) من فرق العجاردة (الثعالبية هو تغلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا وكبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم) ايضا (ان الاطفال لاحكم لهم) من ولاية اوعداوة الى ان يدركوا (ويرون اخذ الزكاة من العبد اذا استغنوا واعطاء هالهم اذا افقروا * وتفارقوا * اي الثعالبية) (اربع فرق * الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبية الانهم) امتازوا عنهم بان (توقفوا في نفي دار التقية) من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الامن علم حاله) من ايمانه او كفره (وحرموا الاغتيل بالقتل) لمخالفهم (والسرقة) من اموالهم (ونقل عنهم) انه يجوز (تزويج المسلمات من مشركي قومهم * الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفهم) اي الاخنسية (في التزويج) اي تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبية في زكاة العبيد) اي اخذها منهم ودفعها اليهم * الثالثة الشيبانية هو شيان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة * الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلاة كافر) لالتك الصلاة بل (لجهله بالله) فان من علم انه مطلع على سره وعلته ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا اكل كبيرة) فان من تكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه (وموالاة الله ومعاداة الله لعباده باعتبار العاقبة) وما هم صاثرون اليه عند موافاة الموت لاباعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير وثوق بدوامها (فكذنا نحن) فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة والبناء وان كان كافرا عادينا (فاذن فرق الخوارج عشرون) لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة وتنشعب من الثعالبية او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا بعد مع اقسامه فلا تعتبر الثعالبية ماثرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبية معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين واعتبار احدي الاربعين دون الاخرى تحكم بمحض * الفرق الرابعة * من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبسوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاء اي اخره ومنه ارجئه واخاه اي امهله واخره (اولا انهم يقولون لا بضر مع الايمان معصية) كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي ان لا يهمل لفظ المرجئة (وفرقتهم خمس * البيونسية هو يونس النخري قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب)

وجهه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوه واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمه واكلوا من الفخمة
 قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجد اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم
 بجهاالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فذهب من تابعه وقالوا الدين امر ان احدهما معرفة الله ورسوله
 ونحرهم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني
 ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهو لا من سبوا عذرية (وقالوا) اى النجيدات كلهم (لا حاجة) للناس
 (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذارأوا ان تلك الرعاية لا تتم
 الا امام يحملهم عليها (وخالفوا الازارقة في غير التكفير) اى وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام
 الباقية * الاصفرية اصحاب زياد بن الاصفري يخالفون الازارقة في تكفير القعدة (عن القتال اذا كانوا
 موافقين لهم في الدين) (وفي اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفي اطفال الكفار) اى لم يكفروا اطفالهم
 ولم يقولوا بتخليد هم في النار (ومنع التقية في القول) اى جوزوا التقية في القول دون العمل (وقالوا
 المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الابها) فيقال مثلا سارق اوزان او قاذف ولا يقال كافر (وما لاحد
 فيه لعظمه ترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقبل تزوج المؤمنة) اى المعتدة لما هو
 دينهم (من الكافر) المخالف لهم (في دار التقية دون) دار العلانية * الاباضية هو عبد الله بن اباض
 قالوا مخالفونا من اهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز مناكتهم وغنية اموالهم من سلاحهم
 وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودرهم دار الاسلام الاممسكر سلطانهم) قالوا (تقبل شهادة
 مخالفينهم عليهم ومتركب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على ان الاعمال داخله في الايمان (والاستطاعة
 قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اصل التكليف ومتركب الكبيرة كافر
 كفر نعمة لا) ملة (وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار) وتغيبهم (و) توقفوا (في التفريق اهو شرك)
 ام لا (و) في (جواز بعثه رسول بلا دليل) ومجزة (وتكليف اتباعه) فيما يوحى اليه اى ترددوا ان ذلك
 جائز اولاً (وكفروا علياً واكثر الصحابة واختلفوا) فرقا (اربعا) الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي
 المقدم زادوا (على الاباضية) ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما
 (فن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول او جنه او نار (او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك * الثانية
 البريدية اصحاب يزيد بن ابيسة) زادوا على الاباضية ان (قالوا سيبعث نبي من العجم يكتب يكتب في السماء)
 وينزل عليه جملة واحدة (ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة في القرآن (و) قالوا (اصحاب
 الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت او صغيرة * الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث
 الاباضى خالفوا الاباضية في القدر (اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفي) كون (الاستطاعة
 قبل الفعل * الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله) اى زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله
 كان ذلك طاعة * العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على
 النجيدات) بعد ان وافقواهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) اى يجب ان تبرأ عنه (حتى يدعى
 الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) اى الى الاسلام (اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر
 فرق * الاولى الميمنية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) اى اسناد الافعال الى قدر العباد (و) يكون
 (الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة قالوا
 (واطفال الكفار في الجنة و يروى عنهم يجوز نكاح البنات للبنين والبنات لاولاد الاخوة والاخوات)
 اى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف)
 فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان تكون قصة الفسق قرآنا * الثانية (من فرق العجاردة
 الحمزية هو حزة بن ادرك وافقوهم) اى الميمنية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا انهم قالوا اطفال
 الكفار في النار * الثالثة) منهم (الشعبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمنية) في بدعهم (الافى القدر *

ونصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في البيعة لهما) مع وجود علي لكنه خطأ لم ينسبه الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير واثنية * البرية هو بئر التومي) وافقوا السليمانية الانهم (توقفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة * واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في النصوص عليه بعده (والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا (ونشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية او تفضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهرا ما ورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرؤون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف (و) الى (ملتحنة بالفرق الضالة * الفرقة الثالثة * من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق * المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند الحكمين) وما جرى بين الحكمين (وكفروا وهم اثنا عشر الف رجل) كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام (وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة * البيهسية هو يهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان) هو (الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول من وقع فيما لا يعرف احلال هوام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق (وقيل لا) بكفر (حتى يرفع) امره (الى الامام فيجده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لاحرام الامام في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية وقبل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا) قالوا (الاطفال كما بانهم ايمانا وكفرا) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) اي السكر (مع الكبيرة كفروا وافقوا القدريين) في اسناد افعال العباد اليهم * (الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على الحكمين) وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا وبشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام (وابن ملجم محق) في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان ياضربة من نقي ما اراد بها * الا يبلغ من ذى العرش رضوانا اني لا ذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميرانا

(وكفرت الصحابة) اي عثمان وطلحة والزبير واثنية وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليد هم في النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (تحرم التقية) في القول والعمل (ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني) المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن (ولاحد للذذف على النساء) اي القاذف ان كان امرأة لم يحدلان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهو لا مذكر بن قال الامدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا اظهر (واطفال المشركين في النار مع ابائهم ويجوز نبي كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر * الجندات هو نجدة بن عامر الجني منهم العاذرية) الذين (عذروا) اناس (بالجهالات في الفروع) وذلك ان نجدة

عن الاعتقادات الدينية (وحيث أن) أي وحين إذك حال المدعو إلى ذلك (يأخذون في) الإباحة والحث على (استعمال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم الموضوع عبارة عن موالاة الإمام والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم إلى من ليس من أهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الإناس والتلبية إجابة الدعوة والطواف بالبيت سبغ موالاة الأئمة السبعة والجنة راحة الأبدان عن التكليف والنار مشقتها بمنزلة التكليف إلى غير ذلك من خرافاتهم * ومن مذهبه أن الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيهه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا أنه تعالى أبداع بالامر العقل التام وتوسطه أبداع النفس التي ليست تامة فاشتقت النفس إلى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت إلى الحركة من نقصان إلى الكمال ولن تتم الحركة إلا بانكها فحدثت الأجرام الفلكية وتحركت حركة دورية تدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الإنسان لاستعدادة لقبض الأنوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدر الكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد الكائنات وهي الإمام الذي هو وصي الناطق وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماءهم (وحيث ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة) الذي يؤدي عن الإمام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج إلى المعلم) ثم أنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائلهم ثم أنهم تفلسوا ولم يزلوا مستهزئين بالتواضع الدينية والأمور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فآظهروا إسقاط التكليف وإباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي فعوذ بالله من الشيطان واتباعه * وأما الزيدية وهم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين (فثلاث فرق * الجارودية أصحاب أبي الجارود) الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بأنه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبي في الإمامة (على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي (والإمامة بعد الحسن والحسين شوري في أولادهما فن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام) كما مر (واختلفوا في الإمام المنتظرا هو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور فذهب طائفة منهم إلى ذلك (و) زعموا (أنه لم يقتل أو) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب طالقان الذي أسرى في أيام المعصم وحمل إليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى إليه وانكر وأموته (أو) هو (بجى بن عمير صاحب الكوفة) من أحفاد زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب إليه طائفة ثالثة وانكر واقتله * السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الإمامة شوري) فيما بين الخلق (وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين)

والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء (سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى) في الدين وهم متفاوتون في الرتب (امام يؤدى عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وجه يؤدى عنه) اى عن الامام ويحمل علمه ويخرج به له (وذومصة بمص العلم من الحجة) اى يأخذ منه فهذه ثلاثة (وابواب وهم الدعاة فأكبر) اى داع أكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويقف لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكلب) قد ارتفعت درجته في الدين واكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو (يخرج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد) حتى اذا اخرج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث يرغب عنه وطلب الحق اداء المكلب الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود قال الامدى وانما سجدوا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يجنس الصيد على كلب الصاعد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلين وهو سادسهم (ومؤمن بذمعه) اى يتبع الداعي وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسموات والارضين) والبحار (وايام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهى المدرات امرأ كل منها سبعة) كما هو المشهور (ولقبوا) بالبابكية اذا تبع طائفة منهم بابك الخرمى في الخروج (بأذربيجان وبالحمرة للبهيم الحرة في ايام بابك او تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين جبرا) وبالا سماعية لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر الصادق وهو أكبر ابنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل * واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راوا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكننا نحتال بتأويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدها ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلهم (ورأسهم) في ذلك (جدان قرمط وقبل عبد الله بن عيمون القداح ولهم في الدعوة) واستدراج الطعام (مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا الفاء البذر في السجدة) اى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم في بيت فيه سراج) اى في موضع فيه فقيه او متكلم (ثم التائيس باستمالة كل احد) من المدعويين (بما يميل اليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول مامعنى الحروف المقطعة في اوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) اى لم يجب احدهما دون الآخر (و) وجوب (الغسل من المني دون البول وعدد الركعات) اى لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويطوون الجواب عنها (ليعلق قلبهم بمرا جعتهم فيها ثم الربط) وهو امران الاول (اخذ الميثاق منه) بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ الموثق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذاخذنا من النبيين ميثاقهم ثم بأخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لا يفتشى لهم سرا) الثانى (حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه) من الامور التى القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهى الى الامام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكا بالدين والدينس لهم (حتى يزداد مبله) الى مادعاه اليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقد مات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون ساقطة له الى ما يدعوه اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ

في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا (وقيل بالهية خمسة اشخاص) يسمون اصحاب العباء (هما فاطمة والحسن) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لازمية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصية التأنيث * الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم) الجوابي (قالوا الله جسد) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه (وهو كالسبيكة البيضاء) الصافية (يتلأأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم هو الموضع الذي يجسه الطيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (ولست هذه الصفات المذكورة غيره) اي غير ذاته تعالى (ويقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليه (ويعلم ما تحت الثرى بشعاع يفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما) اي على وجه لا يفضل احدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هي لآعينه ولا غيره) وانما يعلم الاشياء بعد كونها لآقبله (يعلم لا قديم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما امر (والاعراض لا تدل على الباري) انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها (والأئمة معصومون دون الاتياء) لان النبي يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما * وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف) والا سفل مصمت الا انه ليس لمساودما * الزارية هوزارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله (وقبلها) اي قبل حدوثها (لاحياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا * اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها) اي من الملائكة مع كونه محمولهم (كالكركي يحمله رجلاه) وهو اقوى منهما * الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها * الرزامية قالوا الامامة) بعد علي (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المتصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقتع * المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد) اي الله خلق محمد وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الى علي * البدائية جوزوا البداء على الله) تعالى اي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يسدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور * التصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علي) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكطهور جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالكه على الأئمة الا ترى ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر * الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرِب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لان اولهم) الذي دعا الناس الى مذهبه رجل يقال له (جدان فرمط وهي احدى قري واسط وبالحرمة لباحثهم المحرمات

تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذى خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه اعمال
 العباد فغضب من المعاصى ففرق فحصل منه) اى من عرقه (بحران احدهما ملح مظلم والاخر حلو
 نير ثم اطلع في البحر التير فابصر فيه ظله فانترعه) اى انتزع بعضا من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس
 والقمر واثنى الباقي) من الظل (نفيا للشريك) وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر (ثم خلق الخلق من
 البحرين فالكفر) اى الكفار (من المظلم والايمن) اى المؤمنين (من التير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال
 وعرض الامانة وهى منع على عن الامامة على السموات والارض والجبال فايين ان يحملنها واشفق
 منها وحملها الانسان وهو ابو بكر جلهابا امر عمر) حين ضمن ان يعينه على ذلك (بشرط ان يجعل) ابو بكر
 (الخلافة بعده) وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في) حق (ابى بكر وعمر) هؤلاء يقولون
 (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن على بن الحسين) بن على (وهو حى) مقيم (في جبل حاجر)
 الى ان يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون
 بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به * الجناحية قال عبدة بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين
 الارواح تناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده الثلاثة
 ثم الى عبد الله هذا) قالت الجناحية (هو) اى عبد الله (حى) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج
 (وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات) من الحرم والميتة والزنا وغيرها * المنصورية هو ابو منصور
 العجلي) عز نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا الامامة
 صارت لمحمد بن على بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابان منصور (خرج الى السماء
 ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى اذهب فبلغ عني) ثم انزله الى الارض (وهو الكسف) المذكور في قوله
 تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مر كوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول
 الكسف على بن ابي طالب (و) قالوا (الرسول لا تقطع) ابدا (والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والناس
 بالصد) اى رجل امرنا بنقضه (وهو ضده) اى ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر (وكذا الفرائض
 والمحرمات) فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاةهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداةهم
 ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة
 * الخطابية هو ابو الخطاب الاسدى) عز نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه
 تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى ففرضوا طاعته) اى
 زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة الهة
 والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على و) هؤلاء يستحلون
 شهادة الزور لموافقتهم على مخالفتهم والامام بعد قتله اى قتل ابي الخطاب (معمر) اى ذهب الى ذلك
 جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يعبدون اب الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها)
 والدنيا لا تفي (واستباحوا المحرمات وتركوا الفرائض وقبل الامام) بعد قتله (بزيف) اى ذهب
 الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن بوحي اليه) متمسكين بقوله تعالى
 وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى بوحي من الله اليه (وفيه) اى في اصحاب بزيف (من هو خير
 من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) ابدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت وقيل هو)
 اى الامام بعد ابي الخطاب (عمرو بن بنان العجلي) اى يقولون بذلك * (الغراية قالوا)
 محمد بعلى اشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى على (فغلط جبريل)
 في تبليغ الرسالة (من على الى محمد) قال شاعرهم * غلط الامين لجأزها عن حيدر * فيلعنون
 صاحب الريش يعنون به جبريل * الذمية) لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمد الان عليا هو الاله وقد بعثه
 ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيهت) اى قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلى (ولهم

ولا ارادة في الشاهد) اى في الواحد منا (انما هي) اى ارادته لفعله (عدم السهو) اى كونه عالما به غير
 ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هي (الميل) اى ميل النفس (اليه) قالوا (ان الاجسام ذوات طبائع)
 مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون (ويعتد انعدام الجوهر) انما تبدل
 الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهوى (والنار تجذب اليها اهلها لان الله يدخلها)
 اى يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب نارة رجلا ونارة امرأة * الكعبة
 هو ابو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتليذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير
 ارادته) فاذا قيل انه تعالى مر يد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مر يد لافعال غيره اريد انه امر بها
 (ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياط * (الجباية هو ابو علي) محمد بن عبد
 الوهاب (الجباية) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل) والله تعالى مر يد بتلك
 الارادة موصوف بها (والعالم يقضى بفناء لا في محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام)
 مركب من حروف واصوات (يخلق الله) (في جسم) والتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلق
 لا من قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (في الآخرة والعبد خالق لفعله) ومرتكب الكبيرة لا مؤمن
 ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء (ويجب) على الله (لن يكلف) اى للمكلف
 (اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له) اى يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصيل له (والانبياء
 معصومون وشارك) ابو علي (فيها) اى في الاحكام المذكورة (اباهاشم ثم انفراد) عنه (بان الله عالم)
 لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالوية وكونه) تعالى (سميعا بصيرا) معناه
 (انه سميع لا آفة به ويجوز الايلاء للمعوض * البهشية انفراد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم
 والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجتماع والحكمة (وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها
 طالما يقبحه) ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصره عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة)
 فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما يجب (ولا
 يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل) والله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة)
 قال الامدى هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا
 الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه * (الفرقة الثابتة) من كبار الفرق
 الاسلامية (الشيعية) اى الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا
 واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية
 منه او من اولاده (وهم اثنان وعشرون فرقة بكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية
 وامامية * اما الغلاة فثمانية عشر * السبائية قال عبد الله بن سبأ لعلي انت الاله حقا) فنفاه على الى
 المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي
 وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة (قال) ابن سبأ (وانه لم يمت)
 على ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور بصورة علي (وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق
 سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويملاءها عدلا وهو لا يقولون عند سماع الرعد عليك السلام
 يا امير المؤمنين * الكاملة قال ابو كامل بكفرا الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق) قال
 (بالناسخ) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) اى يتنقل من شخص الى آخر (وقد تصير في
 شخص نبوة) بعدما كانت في شخص آخر امامة * (البيان قال بيان بن سميان التميمي) النهدي البيني
 (الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد ابن الحنفية ثم في ابنه
 ابي هاشم ثم في بيان * المغيرة قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور
 على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوق

ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن افسد صلاة) في اخرها وقد (افتحها اولا) بشروطها (فاول صلاته معصية منهى عنه) مع كونه مخالفا للاجتماع * (الصالحية اصحاب الصالحى) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر باليت) ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع انصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارئ تعالى حيا (و) جوزوا (خلوا الجوهر عن الاعراض) كلها * الحابطية هو احمد بن حابط (نسب اتباعه الى ابيه وهو) من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذى يحاسب الناس فى الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذى يأتي فى ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه فى النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحداثها قال الآمدى وهؤلاء كفار مشركون * الحديبية هو فضل الحديبي (ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم (زادوا التاسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى ابدع الحيوانات عقلاء بالغين فى دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسخ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقربهم فى دار النعيم التى ابتدأهم فيها وعصاه بعض فى الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهى النار واطاعه بعض فى البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالباء ساء والضراء والآلام والذات على مقادير ذنوبهم فمن كان معاصيه اقل وطاعاته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان فى الدنيا فى صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ * المعبرية هو معمر بن عباد السلى قالوا الله لم يخلق شيئا غير الاجسام) اما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعها كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قبل ومن العجب ان حدوث الاجسام وبقاءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا (لا بوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزمانى والله سبحانه ليس بزمانى (ولا يعلم) الله (نفسه) والا نحد العالم والمعلوم وهو ممتنع (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة فى حقيقة الانسان * الثمامية هو ثمامة بن اشرس النخري) كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها) اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رعى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) فى الآخرة (ترايا لا يدخلون الجنة ولا ناراً وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الالة) وهى قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه) كانهم ارا دوايه ما يقوله الفلاسفة من اليجباب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة فى زمان المؤمنين وله عنده منزلة * الحياطية اصحاب ابى الحسين بن ابى عمر والحياط قالوا بالقدر (اى اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيئا) اى ثابتا متقدرا فى حال العدم (وجوهرها وعرضا) اى الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان ارادة الله كونه) قادرا (غير مكره ولا كاره وهى) اى ارادته تعالى (فى افعال نفسه الخلق) اى كونه خالقا لها (وفى افعال عباده الامر) بها (وكونه سميعا بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقها وكونه يرى ذاته او غيره) معناه (انه يعلم * الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء فى ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية

عليه الآن معادن ونبات وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده
الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض (والتقدم والتأخر في الكمون والظهور) وهذه المسألة
مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخلط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن
ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام
بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذي لا يحصى عدده
(يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شئ منهما (بحجة) و) قالوا (بالطفرة وما لوا الى الرفض
ووجوب النص على الامام وثبوته) اى ثبوت النص من النبي على علي رضي الله عنه (لكن كتبه عمر
وقالوا من خان) بالسرقفة (فيمادون نصاب الزكاة) كائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من ابل مثلا
(او ظلم به) على غيره بالغصب والتعدي (لا يفسق) الاسارية اصحاب الاسوارى (وافقوا النظامية
فيما ذهبوا اليه و) زادوا (عليهم) ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر
عليه (لان قدرة العبد صالحة للضدني على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم
اولا بخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد) * (الاسكافية اصحاب ابي
جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه
* (الجعفرية اصحاب الجعفر بن) جعفر (بن مبشر وابن حرب) وافقوا الاسكافية و) زادوا (عليهم متابعة
لابن المبشر) ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب
خطاء) لان المعتزلي الحده هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان) * (البشرية هو بشر بن
المعتز) كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان
والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والرؤية (تقع) اى يجوز ان تحصل (متولدة)
في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية)
والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكنه
لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال (ولو عذبه لكان) الطفل (عاقلا عاصيا) مستحقا
للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا * (المزدارية هو ابو موسى
عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تليذ بشر) اخذ العلم عنه
وتزهد حتى سعى راهب المعتزلة (قال الله قادر على ان يكذب ويظلم) ولو فعل لكان الها كاذبا
ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (ويجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا) لامباشرة قال (والناس قادرون
على مثل القرآن واحسن منه نظاما) وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن
وكفر القائل بقدمه قال (ومن لا بس السلطان كافر لا يوارث) اى لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال
بخلق الاعمال وبالرؤية) كافر ايضا * (الهاشمية هو هشام بن عمرو الغوطي) الذي كان مبالغا
في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن
(لاستدعائه موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل
(ولا يقال الف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الفت بينهم
(و) قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) اى هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح
دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر
وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لدلالة
في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لابد من اتفاق الكل قبل
ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه يبق في كل
طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لا فائدة في وجودهما الآن (ولم يحاصر عثمان

(بالقدر) اى اسناد افعال العباد الى قدرهم (وامتناع اضافة الشر الى الله) قالوا (بالمزلة بين المنزلتين) على ما مر تفصيله (وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقا تليبه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لابعينه العمرية مثلهم اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (الا انهم فسقوا الفريقين) في قصتي عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسير في الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن جلدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقته اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل (قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا يتكليف في الآخرة (وان اهل الخلد بن) تنقطع حرركاتهم (يصيرون الى خلود) دائم وسكون ويجمع في ذلك السكون الذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا قول ايضا بحركات لا تنتهى الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان ما زعمه في الحركة لا يلزمه في السكون (ولذلك سمي المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة) وقيل انه قدرى الاولى جهمي الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدره هي ذاته) حى بحياة هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيها اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات (و) قالوا هو (مريد بارادة) حادثة (لا في محل) واول من احدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا (بعض كلامه) تعالى (لا في محل وهو كن) وبعضه في محل كالامر واليهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل (و) قالوا (ارادته) تعالى (غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلق لشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لا تقوم) بالبحر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة) او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم ابن سيار النظام (وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخالط كلامهم بكلام المعتزلة) قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه (ولا) يقدر (ان يزيد) في الآخرة (او ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا لفعله انه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريدا (لفعل العبد انه امر به) قالوا (الانسان هو الروح والبدن آتاهما) وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريران ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم (و) قالوا (الاعراض) كالألوان والطعوم والروائح وغيرها (اجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل) المركب (والايمان مثل الكفر) في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتها حصول الصورة في القوة العاقلة والامتيان بينهما ما امر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمثلقتها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) اى المخلوقات (دفعه) واحدة على ما هي

بعد ذلك في تنصيب ابني بكر علي عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم
اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض
الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجدة مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان
الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويتفرق في شيا فشيئا الى آخرايام الصحابة حتى ظهر معبد
الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله
ولم يزل الخلاف ينشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة
واذا عرفت هذا فنقول **اعلم** ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة
والتجارية والجبرية والمشيبهة والتاجية **الفرق الاولى** المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء العزال
اعتزل عن مجلس الحسن البصري (وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر
في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبرية يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبار
ويقولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك
فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبرية مؤمن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (واخذ يقرر) على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به
من (ان امر تكب الكبرية ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح
والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقاره بالشهادتين ولوجود سائر
اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق
في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل)
فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم) وانكارهم
القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدريه) منا وذلك لان
ثبتت القدرة احق بان ينسب اليه من نافية فنقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافي ايضا
اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حل القدرة على المثبتين لانه (يرده قوله عليه السلام
القدريه مجوس هذه الامة) فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين
لا في قولهم بان الله خلق شيا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث
يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده ايضا (قوله عليه
السلام) في حق القدريه (هم خصماء الله في القدر) ولا خصومة للقاتل بتفويض الامور كلها اليه
تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة (لقبوا انفسهم باصحاب
العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة) يعني انهم قالوا يجب
على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا
عدلا وقالوا ايضا بنى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة
وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اى المعتزلة (جميعا بان القدم اخص وصف الله) لا يشاركه فيه ذات
ولا صفة (وبنى الصفات) الزائدة على الذات (و بان كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف
والاصوات (و بانه غير مرئي في الآخرة) بالا بصار (و) بان (الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى
رعاية الحكمة) والمصلحة (في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبرية ثم) انهم بعد
اتفاقهم على هذه الامور المذكورة (افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواسلية) اصحاب
ابن حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنى الصفات) قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه مسئلة
بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا
بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم (و) قالوا

وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف وتنهين عن المنكر اوليسلطان الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب واماعدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايما فيما بينهم ولم يوجد تكبر فكان اجاما على جوازه (ولو جوبه) بعد علمه بان ما يأمرون به معروف وان ما ينهون عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمأمور والتأهي والنهي (شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا) لا يجب (اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يسحب حيث اظهر الشعار الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثاره فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها * واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تنبغ الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشئ من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من ابدى لنا صفحته انما عليه حد الله (و) ايضا قد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والمجد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين * تذييل * للكتاب (في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما خبر به) قال الامدي كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الامن كان يطن التفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته اثوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمران النسي فدغيبه الوجد حسبا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في الخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهن واجيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسني وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله محمدا فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كافي ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روى عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي كما مر وفي قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر كيف نفسا لهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الانبياء ومن حقها اقامة الصلاة واتباء الزكاة ولومضوني عقالا بما ادوه الى النبي لقساتلهم عليه ثم اختلفوا

من الفاضل اذا اعتبر في ولاية كل امر (والقيام به) معرفة مصالحه ومفساده وقوة القيام
 ببلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزامة (والرياسة) اعرف ويشراؤها اقوم) وعلى
 تحمل اعبائها اقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فقلوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب)
 كما اذا فرض ان العسكري والعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول (والاوجب) المقصد
 السابع * انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدرح فيهم لان الله سبحانه وتعالى
 اعظمهم واثني عليهم في غير موضع من كتابه (كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
 وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على
 الكفار رجاء ينتهم تربيتهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين
 اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول
 قد احبهم واثني عليهم في احاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم
 الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم اتفق مثل احد ذهابا بلغ مد احدهم ولا
 نصيفه ومنها قوله اصحابي لا يتخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
 ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير
 ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على ما أثرهم وجدتهم
 في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالج شك في عظم شأنهم وبراءتهم
 عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك) اي يتقنه بحالهم (عن الطعن فيهم فرأى ذلك
 مجانباً للايمان ونحن لاثبت كتابنا بامثاله ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي عنها) فارجع
 اليها ان اردت الوقوف عليها (واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالحشامية) من المعتزلة
 (انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمترفون بوقوعها
 منهم من سكت عن الكلام) فيها بخطئة او نصوب وهم طائفة من اهل السنة (فان ارادوا انه
 اشتغال بما لا يعني فلا بأس به اذا قال الشافعي) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها ايدينا
 فلتطهر عنها الستنا وان ارادوا انالانعلم اوقت ام لا فباطل لوقوعها قطعاً) وانت خير
 بان الشق الثاني من التريدين في الاعتراف بوقوعها (واتفق العمريه اصحاب عمرو بن عبيد
 والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها
 اما العمريه فلانهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين
 لا بعينه فلا يعلم عدالة شئ منهما والذي عليه الجمهور) من الامة هو (ان الخطيئة قتلة عثمان ومحاربوا
 على لانهما اما مان فيحرم القتل والمخالفة قطعاً) الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب
 الى ان هذه الخطيئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير
 من اصحابنا * خاتمة * للمرصد الرابع (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجه قوم ومنعه آخرون
 والحق انه تابع للمأمر به والنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا والمنع من المندوب مندوبا والنهي
 عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
 عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه
 وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الامدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب
 بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب
 من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه
 الى وجوبه عقلا ثم اختلفوا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم
 ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والنهائي ولا يندفع عنه الا بذلك

(في ليل صباه المندور بما كان فظوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيموا واسيرا *
 الرابع الشجاعة تواتر مكافئته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم
 الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعة في خير وغيره * الخامس حسن خلقه) قد
 اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدماثة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان * (السادس
 مزيد قوته حتى قلع باب خير بيده وقال ما قلعت باب خير بقوة جسمانية لكن بقوة الهية * السابع نسبه
 وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان اخا
 عبد الله من الاب وابوطالب اخاه من الاب والام * الثامن اختصاصه بصاحبة كفا طمة) سيدة نساء
 العالمين (ووالدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم اولاد اولاده
 ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد) مع علو طبقته (سقاء في دار جعفر الصادق
 رضي الله عنه و) كان (معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحته فان
 معروف كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يذكر جعفر
 بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انسابه اليه واذا
 اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره * والجواب عن الكل انه يدل
 على الفضيلة واما الافضية فلا كيف ومرجعها) اي مرجع الافضية التي نحن بصدددها (الى كثرة
 الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود الى الاكتساب) للطاعات (والاخلاص) فيها (وما يعود
 الى نصرة الاسلام وما كثرهم في تقوية الدين) ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل
 بالدعوة الى الله فاسلم على يد عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابى وقاص
 وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي عليه
 السلام وبعد وفاته (واعلم ان مسألة الافضية لا مطمع فيها في الجزم واليقين) اذ لا دلالة للعقل بطريق
 الاستقلال على الافضية بمعنى الاكثية في الثواب بل مستندها النقل (وليست) هذه المسئلة
 (مسألة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن) الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسألة علمية
 يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى
 على منصف) لانها باسرها اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص
 بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله
 ان لا يثبت المطيع ويثبت غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضية بل غاية
 الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل (لكننا وجدنا السلف قالوا بان
 الفضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظنا بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه
 فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتقو بض ما هو الحق فيه الى الله) قال الآمدي وقد يراد
 بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم
 والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير معطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من
 فضيلة تبين اختصاصها باحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن
 بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله ان تكون الفضيلة
 الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما بزيادة شرفها في نفسها او بزيادة كميتها فلا جزم بالافضية
 بهذا المعنى ايضا * المقصد السادس * في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالامامية
 (لانه قبيح عقلا فان من ازم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها
 فاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون) وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول
 فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما فيما نحن بصددده فلا (اذ لعله اصلح للامامة

والمولى بمعنى الناصر واختصاص على من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل
منهم لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من
غيره (ف قيل) دليلكم على ان المراد به علي (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره
(و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من ان المراد ابو بكر وعمر * الثاني عشر قوله عليه السلام
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيئته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى ابني ابي طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم افضل من
سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (واجب بانه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الانبياء
في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان على افضل من الانبياء)
المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين
والاجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على ان الانبياء افضل من الاولياء * المسلك الثاني ما يدل
عليه) اي على كونه افضل (تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بماله من الكمالات وقد اجتمع
في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور * الاول العلم وعلى اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء
والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس وحرصهم على ارشاده وكان في صغره
في حجره وفي كبره ختاله يدخل عليه كل وقت وذلك) الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقضي
بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاقبل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله
عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم) فيكون اعلم فيها جميعا (فلا يعارضه نحو
أفرضكم زيد واقرؤكم ابني) فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى
وتعفيها اذن واعية) اي حافظة (واكثر المفسرين على انه على) ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما
مدح به (ولانه) اي عليا (نهى عمر عن رجم من ولدت لسنة اشهر) ونبيه على ان قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل
سنة اشهر (و) نهاء ايضا (عن رجم الحاملة) التي اقترعت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فإنا
سلطانك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضيتين (لولا على لهلك عمر ولقول علي لو
كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بالانجيل
و بين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة
لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابني هاشم بان التوراة منسوخة فكيف يجوز
الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله (والله ما من آية نزلت في برا وبحر اوسهل اوجبل اوسماء
او ارض اوليل او نهارا الا وانا اعلم فممن نزلت وفي اي شيء نزلت) ويؤيده ان اول كلامه مشتمل
على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر في خطبته
من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل
على انه اعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا
التصوف في علم تصفية الباطن) فان خرقه المشايخ تنتهي اليه (وابن عباس رئيس المفسرين
تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم الخو انما ظهر منه وهو الذي) تكلم فيه اولا
و (امر بالاسود الدثلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة
والاخلاق) فانه كان اعلم بها من غيره * (الثاني) من تلك الامور (الزهد) اشتهر عنه انه مع اتساع
ابواب الدنيا عليه ترك التعم وتحنن في المأكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا
طلعتك ثلاثا * الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاويع) والمساكين (على نفسه واهله)
وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل في شانه) ما نزل (على مامر) (وتصدق) ايضا

وهي قوله تعالى تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله تعالى) وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدعو نفسه (بل المراد به على دلت عليه الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس نفس على نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (فتترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة (وقد يمنع ان المراد بانفسنا (علي) وحده (بل جميع قراباته وخدمته) النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع * الثاني خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوى (اللهم انني باحب خلقك اليك بأكل كل معنى هذا الطير فاقى علي) واكل معه الطائر (والحجة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو افضل وأكثر ثوابا (واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شئ لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض) الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شئ اوفي بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون أكثر ثوابا في شئ دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا * (الثالث قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق) وفي رواية خبر هذه الامة (وقد قتله علي واجيب بانه ما باشر قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجساما (وايضا فمخصوص بالنبي) اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان على خيرا منه (وبضعف حينئذ عمومه للباقي) وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة * (الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيرى وخير من اتركه بعدى بقضى ديني وينجز وعدى على بن ابي طالب واجيب بانه) لادلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقى الكلام فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومجزئا) لوعده وذلك لان قوله يقضى مفعول ثان لا تركه احوال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل * الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خير هم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة * (السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدى علي واجيب بمأمر) من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد * (السابع قوله عليه السلام اناسيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضى الله عنها كنت عند النبي اذا قبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت يا بنى انت وامى يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا الحديث (اجيب بان السيادة) هي (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كاخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شئ بل في بعض الاشياء * (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذة نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلي واجيب بانه لا عموم فيه فلهذا اختاره للجهاد اوبعية فاطمة * التاسع انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه) وذلك يدل على علورتبته وافضليته (قيل لادلالة) لاتخاذ اخا على افضليته (اذ لعل ذلك لزيادة شفقتة عليه للقرابة وزيادة اللفة والخدمة * العاشر قوله عليه السلام بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله كرا را غير فرار واعطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العين فتقل في عينه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه (فقبل نبي) هذا (المجموع لا يجب ان يكون بنى كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنى كونه كرا را غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل في كونه كرا را غير فرار * (الحادى عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين)

اثباتها بعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا الآية وقوله عليه السلام
 الخلافة بعدى الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدى الى آخره (وطريقه) الممول عليه
 (في حق عمر بن الخطاب) وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا ما عهد
 ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حاله ببر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر
 اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان تكن
 الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون (وفي حق عثمان وعلى البيعة) فان عمر لم ينص
 على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير
 وسعد بن ابى وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حي لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه
 رآهم افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره في التعيين ولذلك
 قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب
 وان تساوا فكونوا في الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم
 منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما
 استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة على رضى الله عنه * المقصد الخامس * في افضل الناس
 بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدماه المعتزلة ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة واكثر متأخري
 المعتزلة على * لنا وجوه الاول قوله تعالى وَسَيُجَنَّبُهَا الاتى الذى يؤتى ماله بتركى قال اكثر المفسرين
 (و) قد (اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابى بكر فهو) اتقى ومن هو اتقى فهو (اكرم عند الله لقوله تعالى
 ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو) اى الاكرم عند الله هو (الافضل) فابو بكر افضل ممن عداه من الامة
 (وايضاً فقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى بصرفه عن) الجمل على (على اذعته نعمة التربية)
 فان النبي ربي عليا (وهي نعمة تجزى) واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجتماع على ان ذلك الاتى هو
 احدهما لا غير * (الثاني قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر عجم الامر) بالاقتداء
 (فيدخل في الخطاب على وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر بالافضل ولا المساوى بالاقتداء سيما عندهم)
 اذ لا يجوزون امامة الفضول اصلاً كما سيأتى * (الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء والله ما طلعت
 شمس ولا غربت بعد التبيين والمرسلين على رجل افضل من ابى بكر * الرابع قوله عليه السلام لابي بكر
 وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا التبيين والمرسلين * الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم
 ابو بكر ان يتقدم عليه غيره * السادس تقديمه في الصلاة مع انها افضل العبادات وقوله يا بى الله ورسوله
 (الابا بكر) وفي معناه قوله يا بى الله والمسلمون الابا بكر وذلك ان بلا لاذن بالصلاة في ايام مرضه فقال
 النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر
 في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلاً صلياً وسمع عليه السلام صوته قال
 ذلك ثلاث مرات * السابع قوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر * الثامن قوله عليه السلام لو كنت
 متخذاً خليلاً دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلاً ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذى اوجبت له
 صحبتي في الفار وخليفتي في امتي * التاسع قوله عليه السلام (وقد ذكر عنده ابو بكر) (وابن مثل ابى بكر
 كذبتى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف
 * العاشر قول على رضى الله عنه خير الناس بعد التبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصى
 اى ما توصى وما تعين من يقوم مقامك بعدك (ما وصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس
 خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبينهم على خيرهم * لهم) اى الشيعة ومن وافقهم (فيه) اى في بيان
 افضلية على * مسلكان الاول ما يدل عليه اى على كونه افضل (اجالاً وهو وجوه * الاول آية المباهلة)

هارون كونه اخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا
 لكن اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا ونفاذ امر هارون بعد وفاة موسى لشبونه
 لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفى النبوة) ههنا لاستحالة كون علي نبيا
 (فليزمني مسيبه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام
 سلموا علي علي بامرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال
 على عدم النص الجلي (وكذا قوله انت اخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال
 (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الفر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة
 نقول (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على
 امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه * الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
 الصالحات ليستخلفنهم في الارض) كما استخلف الذين من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم
 والخطاب للصحابة (واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة
 يتمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الاخلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها *
 الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
 وليس الداعي) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام (محمد عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله
 قل لن تبغونا) كذلك قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم
 لا يتبعون ابدا فكيف يدعوه الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام
 (ولا عيالا انه لم يتفقه) في ايام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها
 (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا
 يؤتكم الله اجرا حسنا) الآية (فهو) اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركة
 العذاب الشديد (احد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر انه
 ابو بكر وان القوم المذكورين بنوحيفة اصحاب مسئلة (الثالث لو كانت امامة ابي بكر باطله
 لما كان) ابو بكر (معظما) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده) بعد رسول الله
 (وسنزيده شرحا) وبيان في مسئلة الفضلية * (الرابع كانت الصحابة وعلى يقولون له يا خليفة رسول الله
 وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون) فتكون خلافته حقا * (الخامس لو كانت الامامة حق على
 ولم تكن الامة عليه) كما تزعمون (لكانوا اشرا لئلا يكتسبوا خيرا) بامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
 كما دل عليه نص القرآن * (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل
 مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين
 (قلنا ليس اقل من خبر الطبر) الذي يستدلون به على الفضلية كما سيأتي ان شاء الله تعالى (ولامن
 خبر) المذلة (الذي مر) وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد تحكما) فلا يكون
 ذلك الادعاء مقبولا * (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا)
 فقد حكم بان القائم بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه
 في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائم به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك
 دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة * (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر في الصلاة)
 حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (اماما فيها فكذا في غيرها اذا قائل
 بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في امر ديننا افلا تقدمك في امر دنيا نا
 * تذييل * امامة الأئمة الثلاثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريدان ما ذكرناه
 انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الأئمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها يمكن

عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بان غيبته لاتنافي صحة الحديث الا ان يروى
هكذا اخذ بيد علي واستخضره وقال (وان سلم) ان هذا الحديث صحيح (فرواؤه) اى اكثرهم (لم يرووا
مقدمة الحديث) وهى الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتسك بهما في ان المولى بمعنى الاولى
(والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والا له الخ (ولان مفعول بمعنى افعول
لم يذكره احد) من ائمة العربية وقوله تعالى وماؤ بكم النار هي مولاكم اى مفركم وما اليه ما لكم وعاقبتكم
ولهذا قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على
طريقة قولهم الجوع زاد من لازاد له (و) الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى
(الجواز) ان يقال (هو اولى من كذا دون مولى من كذا) ان يقال (اولى الرجلين او الرجال دون مولى)
الرجلين او الرجال (وان سلم) ان المولى بمعنى الاولى (فان الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير
بل) يجوز ان يراد الاولى (في امر من الامور كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) واراد
الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لاقى التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن اولى باستاذنا
ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا) ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل في امرها (ولصحة
الاستفسار) اذ يجوز ان يقال في اى شئ هو اولى اى نصرته او محبته او التصرف فيه (و) (لصحة
التقسيم) بان يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه
وحينئذ لا يدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعل حين خرج الى
غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (انت منى بمنزلة هارون من موسى) الا انه لا يبي بعدى فانه يدل على
ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعل من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ
مجمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه
بعد وفاته لوعاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني
في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون
خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتقصه والفرقة عنه وذلك غير جائز
على الانبياء (الا ان ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة واتى ههنا بدليل
الاستثناء) قال الامدى الوجه الثاني من وجهى الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة
منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة
بعد وفاة موسى لوبقى فوجب ان يثبت ذلك لعل الا انه امتنع الشريعة في الرسالة فوجب ان يثبت
مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل باقصى ما يمكن (الجواب منع صحة
الحديث) كما منعه الامدى وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد (او) نقول على تقدير
صحته لا عموم له في المنازل بل (المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة)
اى المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في
قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) اى دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عموم له
بحيث تقتضى الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه)
بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلاه) كما لو صرح بالاستخلاف في بعض
التصرفات دون بعضها (ولاعزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعنى وان
سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه
وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة
والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة
(كيف والظاهر متروك) اى وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل

الدين ثم لا ينجح) على (عليهم بذلك) النص الجلي (بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر
الامامة ما بالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولو زعم زاعم انه) اى عليا (فعل ذلك
فلم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباها منكر للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشأنه * واما تفصيلا
فالكتاب والسنة * اما الكتاب فن وجهين * الاول (قوله تعالى) واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا (ومنها)
اى ومن الامور التي نعمها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من اولى الارحام دون ابى بكر والجواب
منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم) اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة
او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العلم يتناول جميع جزئياته
لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت
باقية على اطلاقها * (الثاني) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة
ويؤتون الزكاة وهم راكعون والولى اما المنصرف) اى الاولى والاحق بالتصرف كولى الصبي
والمرأة (واما) المحب و (الناصر تقبلا للاشتراك) في لفظ الولى وايضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث
(والناصر غير مراد) في هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) اى بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما
في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية (فهو المنصرف والمنصرف في الامة هو الامام
و) قد (اجمع ائمة التفسير) على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (على) فانه
كان في الصلاة راكعا فساءله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (والاجماع على ان غيره) كابى بكر مثلاً
(غير مراد) فتعين انه المراد فنكون الآية نصاً في امامته (والجواب ان المراد هو الناصر والادل) نظم
الآية (على امامته) وكونه اولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة في بطلانه (ولان ما تكر فيه
صاغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلاً في حقه لا ينافي شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه
معه في تلك الصفة (ولان ذلك) اى حل الولى في الآية على الاولى والاحق بالتصرف (غير مناسب
لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) فان
الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحق بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعدها وهو قوله ومن
يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة
دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام * (واما السنة
فن وجوه * الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع
بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالحفة وامر بجمع الرجال فصعد عليها (وقال لهم الست
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فن كنت مولا فعلي مولا اللهم وال من والاه وعا دمن عاداه وانصر
من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى) ههنا (هو الاولى ليطابق مقدمة
الحديث ولانه) اى لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى
بالتصرف والستة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعا) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدى الى
الكذب والنهي عليه السلام لم يكن معتقاً ولا حليفاً لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من
دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه
(ولانها) اى المعاني المذكورة (تشتك في الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة
في هذا القدر المشترك (دفعاً للاشتراك) اللفظي (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) في العلم
بصحته لكونه متواتراً (مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث) كالبخارى ومسلم واضرا بهما
وقد طعن بعضهم فيه كابن ابى داود السجستاني وابى حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث (ولان

حاشا لجميع الاحكام (منوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضى كون جميع الاحكام عنيدة) اى
 حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل (وانه) اى ابا بكر (مجتهد اذ ما من مسألة
 في الغالب الاولى فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق لخواه) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول
 توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصحح واما قطع اليسار فلعلة من غلط الجلاله اوراه في)
 المرة (الثالثة) من السرقة (وهو رأى الاكثر) من العلماء (ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى
 الصحابة) في ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام * الرابع) من الوجوه النافية
 لصلوحه للامامة (عمر مع انه حميمه وناصره وله العهد) اى عهد الامامة (من قبله قد ذمه حيث
 شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر
 عليه) اى على ابي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا في امر آت
 لجمالها (و) لذلك (تزوج بزوجه) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقتل ابو بكر
 لا اغمد سيفا شهده الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لا يدينك به وقال) عمر
 في ذمه ايضا (ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وفي الله شرها فن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسيه الذم اليه من
 الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يتخدع واورع
 من ان يتخدع (و) قد (كانت امامته بعهد ابي بكر اليه والقدرح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه
 ذلك وانكاره قتل خالد) اى عدم قتله (من انكار المجتهد بن بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهادهم)
 فانه نقل ان خالدا انما قتل مالك لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لم يبلغه وفاة رسول الله وخاطب
 خالدا باهانه مات صاحبك فلم خالد قصده انه ليس صاحباه فتيقن زنده واما تزوجه امر آت فلعلها كانت
 مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده (واما قوله في بيعة ابي بكر فعناه ان الاقدام
 على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقد من عليه احد
 على انى اقدمت عليه فسلفت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خير بان امثال هذه) الوجوه التي تمسكوا بها
 على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته
 للامامة * وخامسها) اى خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامته على (ادعاء النص
 على امامته على اجمالا وتفصيلا * اما اجمالا فقالوا) نحن (نعم) قطعنا وبقينا (وجود نص جلي وان
 لم يبلغنا بعينه لوجهين * الاول ان عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) في حال
 حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للعزوات ولا يحل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضي)
 اى متساوين لارئيس لهم (فكيف يجوز ان يحل الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع
 بعدها بلا امام) يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم (وابضا شفقتهم على الامة معلومة) مكشوفة
 لاسترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه
 فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن الذين انه لانص في حق ابي بكر والعباس
 فتعين ان يكون في حق علي (الجواب انه لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة يقومون بذلك) التعيين
 (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام
 الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حجة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلي
 (معلوم قطعنا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعي الى نقله (وابضا لو وجد
 نص جلي على امامته على لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الامة من
 قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر
 في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم
 الاموال والانس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة

(قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كإرواء الضحاك) فانه نقل باسناد عن النبي عليه السلام انه قال حين سأله عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليها والحسن والحسين وجعفرنا وازواج محمد واقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعاً) لاحقية فلا يلزم عصمتها (و) ايضاً (عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب) ايضاً (مساواة البعض الجملة) في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) اي اعطاها فد كاحلة وعطية (وشهد) عليه (على والحسن والحسين وام كلثوم) والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد ابو بكر شهادتهم) فيكون ظالمنا (قلنا اما الحسن والحسين فلا فريضة) لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجدادهم عند اكثر اهل العلم وايضاً هما كانا صغيرين في ذلك الوقت (واما على وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان اورجل وامرأتان (ولعله) اي ابا بكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء) وايضاً قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة **الثاني** من الوجوه الدالة عن نفى اهليته للامامة انه (لم يوليه النبي عليه السلام شيئاً) من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حيانه وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على اهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه عليها وقال لا يبلغ عني الرجل مني ولم يره اهلاً لتبليغ ذلك فاني يكون اهلاً للامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الاممة (قلنا) لانسلماً انه لم يوليه شيئاً (بل امره على الحج سنة تسع) من الهجرة بعد قمع مكة في رمضان سنة ثمان (وامره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وانما تبعه عليها) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب في اخذ اليهود) ونبذها (ان يتولاه الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امر الحج قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من امتة الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما نقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس ويربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل ابو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناد عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الحبرة ينظر اليها وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم بضحك فكمدنا نظير من الفرح فكص ابو بكر على عقيقه وظن ان النبي خارج الى الصلاة فاشار اليها ان اتوا صلاتكم وارخي الست وتوفي في يومه وفي رواية وارخي الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناد الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يضلون بصلاة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر **الثالث** من تلك الوجوه (شرط الامام ان يكون اعلم الاممة بل حالاً بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءه) المازني (بالتاروكان يقول انما سلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد ذلك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئاً (ارجعي حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام

من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي * المقصد الرابع * في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهما * لنا وجهان * الاول ان طريقه اما النص او الاجماع (بالبيعة) اما النص فلم يوجد لما سيأتى واما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر اتفاقا) من الامة * (الثانى الاجماع) منعقد (على) حقية امامة (احدى الثلاثة) ابى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا ابى بكر ولولم يكن على الحق لنا زعاه كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها محل بالعصمة) اذهو معصية كبيرة توجب انتلام العصمة (واتم توجبونها) في الامام وتجعلونها شرطا للصحة امامته (لا يقال لانسل الامكان) اى امكان منازعتهم ابى بكر (لانقول على في غاية الشجاعة) والتصلب في الامور الدينية (وفاطمة مع علوم منصبها وزوجته والحسن والحسين) مع كونهم سبطى رسول الله (ولداه والعباس مع علوم منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلى (امدديدك) ابى بكر حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وقال ابو سفيان ارضتم باني عبد مناف ان بلى عليكم نبي والله لا ملان الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بمأمر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة على نص جلى) كما ادعته الشيعة (لاظهروه قطعا) ولامكنهم المنازعة جزما (وكيف) لا (وابوبكر عند هم) اى عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فاني يتصور امتناع المنازعة معه * وكلام الشيعة * في اثبات امامة على (يدور على امور * احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لمأمر وابوبكر لم يكن معصوما اتفاقا لمسند كره) وكذا العباس فتعنت امامة على (والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم * وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا للجواب ماهر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة * (وثالثها على افضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتى) ذلك (تقريراً وجواباً * ورابعها نفي اهلية الامامة عن ابى بكر لوجوه * الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون) فحصر الظلم الكامل في الكافر (وايضا فنع) ابوبكر (فاطمة ارثها لعدك) وهى قرية بخير كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لتصفها) لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) ايضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتثال والتعظيم) فوجب ان ينفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة منى وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعة فتكون) فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان الكذب عدا رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه (قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان) ابوبكر (مستجمعا لها بديل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فن آمن عند البعثة واصبح حاله لا يكون ظالما (قولهم خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) فان قيل لا بد لكم من بيان حجة ذلك الحديث الذى هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا (حجة خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه) ههنا (لانه) رضى الله عنه (كان حاكما بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده في سنده (وعلم) ايضا (دلالة على ما حمله عليه) من المعنى (لاتقاء الاحتمالات) التى يمكن تطرقها اليه (بقريته الحال) فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث

ان القضاء) وكذا الحسبة (امر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة
لجميع المسلمين كافة (قلنا لانسلم عدم انعقاد القضاء) او الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم) عدم
انعقادها (فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول
بانعقاده بالبيعة تحصيل المصالح المنوط به ودرأ للمفاسد المتوقعة دونه) اى دون القضاء * (الرابع)
ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى الى الفتنة (اذ ربما تباع اقوام على أمة في بلد) واحد (او بلاد) متعددة
ويدعى كل منهم ان الامام الذى اختاره اولى من غيره (فيؤدى) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضرا)
وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه وانا نعارض واجب
دفع اعظمهما * (الخامس وهو عدتهم) فى اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين)
على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة
الامامة (ولا يعلمها اهل البيعة) فلا تثبت الامامة ببيعتهم (وقدم رجوايهما) اى جواب الرابع كما قررناه
وجواب الخامس وهو ان البيعة اماراة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة (واذا ثبت
حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول (لا يفتقر الى الاجماع) من جميع اهل الحل
والعقد (اذ لم يرقم عليه) اى على هذا الافتقار (دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل
الحل والعقد كاف) فى ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك (لعلنا ان الصحابة
مع صلابتهم فى الدين) وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها (اكتفوا) فى عقد الامامة (بذلك)
المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لابى بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) فى عقدهما
(اجتماع من فى المدينة) من اهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء امصار الاسلام
ومجتهدى جميع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليه احد وعليه) اى على الاكتفاء بالواحد
والاثنين فى عقد الامامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون
ذلك) العقد من واحد او اثنين (بمشهد يثبته عا دلة كفا للخصام فى ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا
قبل من عقده جهرا) فانه اذا لم يشترط البيعة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت
اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذى ذكر من اعتبار البيعة العادلة وعدمه (من المسائل
الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد) فى بلد او بلاد
(تخص عن المتقدم فامضى ولو اصر الآخر فهو من البغاة) فيجب ان يقاتل حتى يلقى الى امر الله
فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئصال العقد لمن
وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد لامامين فى صفع) اى جانب (متضابق الاقطار) لادائه
الى وقوع الفتنة واختلال النظام (اما فى متسعتها) اى اما العقد لامامين فى صفع منسج الاقطار
(بحيث لا يسع الواحد تديره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (وللأمة خلع الامام) وعزله (بسبب
يوجبها) مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم
نصبه واقامته لانتظامها واعلاؤها (وان ادى) خلعه (الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين) * تذييل *
قال الجارودية من الزبديّة الامامة شورى فى اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف
داعيا الى الحق وكان عالما (بامور الدين) شجاعا فهو امام (يجب مطاوعته) فلذلك جوزوا تعدد الأئمة
فى صفع متضابق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا
جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد
امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة وبأمر بالمعروف
وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد فى ان النص طريق الى امامة المنصوص
عليه واما الطريقان الآخران فنفساهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصاحبة

(وههنا صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف * الأولى ان يكون قرشيا) اشتراطه الاشاعة والجبا ثبات (ومنه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الأئمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث) فان ابا بكر رضى الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحض الصحابة فقبلوه (واجعوا عليه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) اى المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا (قلنا ذلك) الحديث (فمين امره الامام) اى جعله اميرا (على سرية او غيرها) كحاجة ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبا لفة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا * (الثانية) من تلك الصفات (ان يكون هاشميا شرطه الشيعة * الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين) اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الامامية * الرابعة ظهور المجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة وبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الامامة (ان تدل) عن قريب (على خلافة ابى بكر) وكونه اماما حقا (ولا يجب له شئ مما ذكر) من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخرين لا يجب ان لا يجامعا *

(الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسما عليه وبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا) مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين * الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم اى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره في الاحكام) كما ذهب اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه ايضا لم يحصل الفرض) منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل (الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون * (الثاني) من الوجهين (قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين) في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لانهم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطا للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح * المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة) فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجعه لشرائطها لا يصير اماما بل لابد في ذلك من امر آخر (وانها ثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت) ايضا (بيد اهل الحل والعقد) عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصاحبة من الزيدية (خلافا للشيعة) اى لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الاالنص (لثبوت امامة ابى بكر بالبيعة كما سيأتى احتجوا) على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه * الاولى الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لاعن الله ورسوله (قلنا ذلك) اى اختيار اهل البيعة للامام (دليل لنيابة الله ورسوله نصبه علامة لحكمهما بهما) اى بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجامات الدالة على الاحكام الشرعية * (الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعنى انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر تصرف فيهم (قلنا لما كان) فعلهم وبيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من يوع (يسقط هذا الكلام) اذ نصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وايضاً فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله) الذى يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما في الشهود عليه والمحكوم عليه) يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يحمل القاضى متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضى ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يحمل المدعى مستحقا لذلك * (الثالث

في ذلك الحكم قطعا (مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضى بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخواته بل هي لاستنفاد الامن الشرع * (اخرج الموجب) لنصب الامام (على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى * والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف) الذي ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر فاهر) يربح ثوابه ويخشي عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويذجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص ويتصرف للمظلوم من الظالم (وانتم لا توجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه (فالذي توجبونه) وهو الامام المعصوم المحتج (ليس بلطف) اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقرب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذي هو لطف لا توجبونه) عليه والالزم كونه تعالى في زمانها هذا تاركا للواجب وهو محال * (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وسلوحيه لها دون الآخر فيقع التناحر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) نعم ان اختيار الامة نصب امير اورئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من خبران يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم العلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (واما الفارقون) اى المفسلون (منهم فقالوا تارة هو) اى نصب الامام (حال الفتنة يزيدها) اذ ربما قتلوه لاستكفافهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة هو) حال الامن (والانصاف بين الناس (لا حاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اول تدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية * المقصد الثاني في شروط الامامة * الجمهور على ان اهل الامامة) ومستحقها من هو) مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط (ذورأى) وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (ليقوى على الذب عن الحوزة) والحفظ لبيعة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد ان هزم المسلمين في الصف قائلا * انا النبي لا كذب * انا ابن عبد المطلب * ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا يشترط) في الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانه لا توجد) الآن مجتمعة واذالم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثا) لتحقق الامامة بدونها (او) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفيا بلا بطلاق) او لا يجب لاهذا ولا ذاك (و) حيثئذ يكون اشتراطها (مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (نعم يجب ان يكون عدلا) في الظاهر (لئلا يجوز) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالعقل صور عقل الصبي ذكرنا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا ثلثا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان والخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود باننا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه

بالاجتماع) فلا توفر للدواعي (او) نقول (كان) مستنده (من قبيل ما لا يمكن نقله من قرآن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام * الثاني) من الوجهين (ان فيه) اي في نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) اي دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد اذا قدروا عليه (اجبا * بيانه) اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا نعلم علميا بقايب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واطهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا. وذلك) المقصود (لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعين لهم فانه مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشكنا فلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواذب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايير وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين) ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمي (فان قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه اضرار) ايضا (وانه مني بقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيانه) اي بيان ان فيه اضرارا (من ثلاثة اوجه * الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى اضراره لاجماله * الثاني) انه (قد يستكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) فيما سلف من الاعصار (فيفضي الى) اختلاف و(الفتنة) وهو اضرار بالناس * (الثالث انه لا يجب عصمته كاسيا في) تقريره (في تصور) حينئذ (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضرارا بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج في عزله الى محاربه (قلنا الاضرار اللازم من تركه) اي ترك نصبه (اكثر بكثير) من الاضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب * احجج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا * الاول توفر الناس على مصالحهم * الدينوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية (بما يحث عليه طبا عنهم وادبا عنهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يتحكم عليهم فيا يستقلون به ويدل عليه) اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان * الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعين لهم من الامور الدينية عادة) فلا فائدة في نصبه للامة فلا يكون واجبا بل جائزا * (الثالث للامامة شروط فلما توجد في كل عصر) وعند ذلك (فلن اقاموا) اي الناس (فاقدوها لم يأثروا بالواجب) عليهم بل بغيره (والا يقيموا) اي وان لم يقيموا الفاقدة (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممثعا (والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فمتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالدثاب الشاردة والاسود الضارية لا يبق بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختلف امرهم في دنياهم (وليس تشوفهم) اي تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم (ولذلك قيل ما يزع السلطان) اي يكفه (اكثر مما يزع القرآن وقيل) ايضا (السيف والسنان يعلان ما لا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثاني لان سلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه) فقط (بل) ويكون ايضا (بوصول احكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه تعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب) عليهم (على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك) ثم قال (الوجوب) لنصب الامام على الانام عقلا (ان اصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها

يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا (قلنا هو) أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يسلم كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفرهم (الثالث قوله عليه السلام من قال لا خيه المسلم يا كافرا فقد بآء به) أي بالكفر (أحدهما قلنا آحاد) وقد اجعت الأمة على أن إنكار الآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاده مسلم فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له يا كافرا لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) وأعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق للكلام الشيخ الأشعري والفقهاء كما مر لكتنا إذا اقتبشنا عقائد فرق الإسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة إلى وجود الله غير الله سبحانه وتعالى وإلى حلوله في بعض أشخاص الناس وإلى إنكار نبوة محمد عليه السلام وإلى إلهه واستخفافه وإلى استحافة المحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية وإلى الإشارة بقوله (وسنزيد لهذا) الذي ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقاً إذا فصلنا الفرق) الإسلامية وبيننا عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

المرصد الرابع في الإمامة ومبا حثها

ليست من أصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بأفعال المكلفين إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً (وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قلنا) إذ قد جرت العادة من التكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه مقاصد) المقصد الأول في وجوب نصب الإمام ولا بد من تعريفها أولاً قال قوم (من اصحابنا) (الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا) لشخص من الأشخاص فقيده العموم احترازاً عن القاضي والرئيس وغيرهما والقبيل الأخير احترازاً عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه فإن الكل ليس شخصاً واحداً (ونقص) هذا التعريف (بالنبوة والأول) أن يقال هي خلافة الرسول في إقامة الدين (وحفظ حوزة الملة) بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة وبهذا القيد (الأخير) يخرج من ينصبه الإمام في ناحية (كالقاضي مثلاً) (و) يخرج (المتجهد) إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الأمر بالمعروف) أيضاً (وإذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا في أن نصب الإمام واجب أولاً واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما أشار إليه بقوله (نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلاً وقال الجاحظ) والكسبي وأبو الحسين من المعتزلة (بل عقلاً وسمعاً) معاً (وقالت الإمامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الإمام علينا (بل على الله) سبحانه (إلا أن الإمامية أوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية) أوجبوه (ليكون معرفته) وصفاته على ما هم من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم (وقالت الخوارج لا يجب) نصب الإمام (اصلاً) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الغوطي واتباعه (يجب عند الأمن دون الفتنة وقال قوم) كابن بكر الأصم واتباعه (بالكس) أي يجب عند الفتنة دون الأمن (لنا) في إثبات مذهبنا أن نقول (أما عدم وجوبه على الله) اصلاً (و) عدم وجوبه (علينا عقلاً فقدم) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك (وأما وجوبه علينا سمعاً فلو جهين) الأول أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلوه الوقت عن (خليفة) (إمام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (إلا أن محمداً قدمته ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل إلى قبوله) ولم يقل أحد لاحقاً إلى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الأمر وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة (وتركوا له أهم الأشياء وهو قد فن رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام) بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب إمام (متبع في كل عصر فإن قيل لا بد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم في موضعه (ولو كان لتقل) ذلك المستند نقلاً متواتراً (لتوفر الدواعي) إليه (قلنا استغنى عن نقله

ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه (والالزام غير الالتزام والزم غير القول به) كما مر عن قريب *
 (السادس انكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على ان منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بلقاء ربهم
 كافرون قلنا اللقاء) حقيقة في الالتقاء والوصول الى ماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين
 انه في الآية (مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله) لا رؤيته (فان المفسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول
 الى دار الثواب * الثاني) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة الاصحاب بامور * الاول انكار كون
 العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) اى الطريق
 الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها اليها فاذا لم يتحجج
 هي في حدوثها اليها لم يمكن القياس فالقول به سد باب اثبات صانع العالم وهو ككفر (قلنا) ليس
 الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع فخصر في القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا في اثبات
 الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس * الثاني) من تلك الامور (نسبة فعل العبد
 الى الله تعالى) لانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ (اظهار المعجزة على يد الكاذب) اذ غاية انه
 فعل قبيح وقد جوزتم صدور عنة تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي (وجاز) ايضا
 (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعدته (وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا
 قد اجبتا عنة) بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان
 اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدور عنة عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات
 الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة * (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر
 النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة او السبعة قلنا قدم جوابه) في بحث القدم واشير اليه
 في مباحث الصفات * (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعاً)
 اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معاً بل يتقدم عند وجود التأخر (قلنا) ما ذكرتم (مشارك
 الالزام) لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف
 واصوات اخر فانتسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفر لكم (الا ان تقولوا ما نسمعه)
 وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا ايضا
 * (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه * الاول ان تجسمه جهل به وقدم جوابه) وهو
 ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر * (الثاني انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا)
 ليس المجسم عابدا لغير الله (بل) هو (معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد
 جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله) فلا يلزم كفره (بخلاف عابد الصنم) فانه عابد لغير الله حقيقة *
 (الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا غير الله الها
 فلزم الشرك وهؤلاء) المجسمة (كذلك) لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها (قلنا) ما ذكرتموه
 (ممنوع والمستند ما تقدم) من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا
 (الرابع) من تلك الابحاث (قد كفرار وافض والخوارج بوجوه * الاول ان القدح في اكابر الصحابة)
 الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتركية والايمان (تكذيب) للقرآن و (لرسول حيث اثنى
 عليهم وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا لا ثناء عليهم خاصة) اى لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة
 بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قد حوافيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله
 (ولا هم داخلون فيه عند هم) فلا يكون قد حهم تكذبا للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض
 معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فن قيل الا حاد فلا يكفر المسلم بانكارها (او) نقول ذلك (اثناء
 عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم
 للرسول * (الثاني الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين

فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عتقود عنب قد اسود جميع
حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه بضطر
الى العلم بان محدثه فاعل مختاران دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختباره ضرورية ودلالة
المجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول
فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي
اختلف فيها فانها في الظهور والجلال ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة
ما يتخيله المبتطل معارضا لما يتخيل به الحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه
اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم

ولذلك الآن ما كفر به بعض اهل القبلة وتفضل عنها *

على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث) الاول كبرت المعتزلة في امور * الاول في الصفات لان حقيقة الله
ذات موصوفة دائما (بهذه الصفات) الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فكره) اى
منكر انصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجاهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد
من اهل القبلة يجمله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازل عالم قادر خالق السموات
والارض والجهل به (من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعة بعضهم بعضا
فيما اختلفوا فيه) اى لو كان الجاهل بتفاصيل الصفات قادرا في الايمان لكفر بعض الاشاعة بعضهم
فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثاني)
من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد)
اما على عينه كالجباية واما على مثله كاللحنى واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه
(وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له
شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر (واما ثانيا فللاجاع) المنعقد من الامة (على التضرع)
والابتهاال (الى الله في ان يرزقهم الايمان) ويحجبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد
فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه) واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل
العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهاال المجمع عليه (قلنا المجوس) لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر
على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان
واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة (و) ايضا (خرق الاجاع) مطلقا (ليس بكفر)
بل خرق الاجاع القطعي الذي صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلنا ان خرق الاجاع الذي ذكرتموه
كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه (من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم
انه كافر * الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد)
فلا يفيد علما (او المراد بالمخلوق) هو (المخلوق اى المعتبر) يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه
اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث * (الرابع قد اجمع من قبلهم)
من الامة (على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقد ورد في الحديث ايضا (وهم ينكرونه) حيث
يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون (قلنا نمنع الاجاع و) على تقدير ثبوته (نمنع
كون مخالفه كافر) كما عرفت * (الخامس قولهم المعدوم شيء) اى ثابت متقرر في الازل (وانه نصريح
بمذهب اهل الهوى سيما نفاة الاحوال) الذين كانوا قبل ابي هاشم (لان ذاته عندهم وجوده)
يعنى ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة
في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد
الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهوى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة (قلنا)

لا عن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضرة الحجة عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة) وغير محققة (ان يجوز التوبة والعفو فترقا) * اخرج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر) من ان الايمان عبارة عن الطاعات (ولا كافرا بالاجماع لانهم) اى الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون برده ويدفونه في مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك (وابضا فيلزم) من كون الفاسق كافرا (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهى كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت بينونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقدم الكلام فيه) في بيان حقيقة الايمان * (الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجع) عمرو (الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا (فتترك المختلف فيه وتأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه من قبله) من الامة (بل قد اجمع) قبله (على انه) اى المكلف (اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع) المتعقد على الانحصار في ذنبك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه * المقصد الخامس * في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة) فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبينهم عليه السلام في اشياء ضلل بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعممهم فهذا مذهبهم وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل ابي الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب) في امور سبنا نيك تفصيلها (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم في امور اخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من اصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) ابواسحق (كل مخالف يكفرنا فتحن نكفره والا فلا لنا) على ما هو المختار عندنا وهو ان لا تكفر احدا من اهل القبلة (ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله تعالى عالما يعلم او موجدا لفعل العبد او غير متخير ولا في جهة ونحوها) ككونه مرئيا او لا (لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكمه باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم) ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل و(ان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام) اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم اصلا (فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) اى كونهم عالمين بها اجالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما) وما ذلك الا لعله بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل (قلنا) ما ذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالذات وانه مرئى في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساد بالضرورة (و) اما (العلم والقدرة) فهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) اى بالنبوة (دليلا للعلم بهما) ولوا جبالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة

الكافرون والفساق آيس من روح الله (اى ثوابه) قلنا) كونه آيسا (ممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه * (الحادى عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخزته مع قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام) وهو الخزى ههنا (لاعمومه) عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا في الكافر (او) نقول (المراد به) على تقدير عموم (الخزى الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراد الخزى مطلقا فيه * (الثانى عشر) قوله تعالى (واما من اوتى كتابه بشماله) فيقول باليتنى لم اوت كتابه (الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم) والفساق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا (قلنا ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايد بهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينساق في ذلك (مع ان التخصيص ظاهر) اى ان سلنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن * (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (الالعة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله و يبعونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم) مما ذكرتم (تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصوصة فلا يلزم تكفير كل ظالم * (الرابع عشر) قوله تعالى واما الذين فسقوا فاما وايهم النار الآتية) وتامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكدبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عموم الظاهر لانه (يقتضى ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا * الخامس عشر) قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين) ثبت بذلك ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار (قلنا قد مر جوابه) وهو ان الآية متروكة الظاهر والازم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا * (السادس عشر) قوله تعالى وسبق الذين كفروا الى قوله وسبق الذين اتقوا) اذ يعلم منه ان الانسان اما اتقى يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قد مر مثله) وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث * (السابع عشر) قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرا نيا قلنا لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين * (والثامن عشر) ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لانسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فان السواد والبياض متضادان و بينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة * (اخرج من زعم انه * اى مرتكب الكبيرة) منافق بوجهين * الاول * نقلى وهو (قوله عليه الصلوة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يحلج عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج) بذلك (عن الايمان الى التعاق اجما) وقيل معناه ان هذه الحصال الثلاث اذا صارت معا ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا واتهمهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شئ قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها * (الثانى) عقلى وهو (ان من اعتقد) من العقلاء (ان في هذا البحر حبة لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله

فاؤثك هم الكافرون) فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق
وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفساق لم يحكم
بما انزل الله (قلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتل العموم والخصوص فنقول (المراد
من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا) ولا نزاع في كونه كافرا (او) نقول المراد بما انزل الله (هو التوراة بقرينة
ما قبله وهو انا انزلنا التوراة الآية) وامتنا غير متعبدين بالحكم بهما فيختص اليهود) فيلزم ان يكونوا
كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه * (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل
يجازي الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء
في الكفور وهو متروك قطعاً (اذ يجازى غير الكفور وهو المثلث) لان الجزاء بعم الثواب والعقاب (و)
ايضا ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم نجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء
مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازى
ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايراً لما يختص بالكافر * (الثالث
قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) اي لم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفراً
(قلنا المراد من حج وجوبه) ولا شك في كفره * (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحى
اليك ان العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك
ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (قلنا) هو ايضاً (متروك الظاهر) ومخصوص (الاتفاق
على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون
الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب * الخامس قوله تعالى
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقي الذي كذب وتولى) فانه يدل على ان كل من يصلي النار
فهو كافر (والفاسق) اي مرتكب الكبيرة (يصلاها) اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها (قلنا
لعل ذلك نار خاصة) يعني ان الضمير في يصلاها عائد الى نار منكفرة فلعل تكبيرها للوحدة النوعية
فتكون نارا مخصوصة لا يصلاها الا الكافر * (السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن
آياتي تنلى عليكم فكنتم بها تكذبون و) حيث نذكر (الفاسق من خفت موازينه) لقلة حسنته وكل
من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل ثقلت) موازين الفاسق
(بالايمان) فلا يندرج فيمن خفت موازينه * (السابع) قوله (يوم تبض وجوه وتسود وجوه) فلما الذين
اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم (والفاسق من وجهه مسود) بالمعصية فيكون كافرا (قلنا لانسلم
ان كل فاسق كذلك) اي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لا تقتضي ذلك (بل هي واردة في بعض
الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله اكفرتم بعد ايمانكم * الثامن انه) اي مرتكب الكبيرة (من اصحاب
المشامة وقال تعالى والذين كفروا باياتناهم اصحاب المشامة) فدل على ان كل من كان من اصحاب
المشامة فهو كافر (قلنا هو) اي ما ذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فانها تدل على ان كل
من كفر كان من اصحاب المشامة وذلك لانعكس كلياً كما توهّموه (و) ايضاً (ينقض) استدلالكم
بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهما من اصحاب المشامة (مع عدم
تكذيبهما * التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فاؤثك هم الفاسقون وانه يقتضى حصر المبتداء
في الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتداء فيصدق حيث نذكر ان كل فاسق كافر (قلنا
الحصر الذي ذكرتموه) ممنوع) كونه مستفاداً من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) اي فاسق لغة
وان لم يفسق لفظ الفاسق في العرف الطائري على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقاً فيمن كفر
بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل * (العاشر) قوله تعالى (انه لا يأس من روح الله الا القوم

في الكفر وهو خلاف الإيمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحجته ضرورة
 فان قيل فساد الزنا ولايس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا (اذا كان مصداقا له في الكل وهو باطل
 اجبا) (قلنا جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب حكمتنا عليه بذلك) اى يكونه
 كافرا غير مصدق ولوعلم انه شد الزنا لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه
 وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كافرا لالمؤمنين
 وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل
 ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد (وهو) اى الكفر (عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان) كما هو عندنا
 مقابل لما فسرناه به فن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال
 الايمان هو الطاعات كالحوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت
 الحوارج كل معصية كفر وقد ابطنا) وقالت المعتزلة المعاصي (اقسام) ثلاثة اذ منها ما يدل
 على الجهل بالله ووحده وما يجوز عليه وما لا يجوز (الجهل) برسالة رسوله كالقاء المصحف
 في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها
 ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) اى الكفر والايمان
 على معنى انه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لاسر) ما اتصف به من (اعماله) الصالحة (ولا بالايمان لايهاه
 عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) اى عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة (بالكبار)
 كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن
 عطاء وعمر بن عبيد (ومنها ما لا يخرج) اى قسم لا يخرج (ككشف العورة والسفاه ويسمى
 بالصغار) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان (وسنزيده) اى نزيد ما ذكرناه في هذا
 المقصد من قول الحوارج والمعتزلة (بيانا في المقصد الذى يتلوه * تذيب * في تفصيل الكفار) فنقول
 (الانسان اما معترف بنبوته محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اولا والثانى اما معترف بالنبوته فى الجملة
 وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالنجوس (واما غير معترف بها) اصلا (وهو اما معترف بالقادر المختار
 وهم البراهمة اولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم
 اما عن عناد) وعذابه مخلد اجبا (واما عن اجتهاد) بلا تقصير فالجاحظ والعبرى على انه معذور
 وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه السلام
 اما مخطئ فى اصل) من المسائل اصولية (وسنين) فى المقصد الخامس (انه ليس بكافر اولا) يكون
 مخطئا فى عقائده المتعلقة باصول الدين (وهو اما) ان يكون اعتقاده (عن برهان) وهو ناج باتفاق
 او عن تقليد وقد اختلف فيه فن قال انه ناج (بهذا الاعتقاد التقليدى) (فلان النبو صلى الله عليه
 وسلم حكمه باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبوته
 يتضمن العلم بدلالة المجزة وانه) اى العلم بدلالة المجزة على صدق النبي (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده)
 فى ذات الله تعالى وصفاته وافعاله فن كان مصداقا حقيقة كمان عالما بهذه الامور كلها (وان
 لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فن
 لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصداقا حقيقة فلا يكون ناجيا
 ولعل الاكثرب الذين حكم النبي باسلامهم ونجا نهم كانوا من العالمين علما اجاليا كما مر فى قصة
 الاعرابى لامن المقلدين تقليدا محضا * المقصد الرابع * فى ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة)
 اى من اهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه فى مسألة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب
 المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الحوارج الى انه كافر والحسن البصرى الى انه منافق
 والمعتزلة الى انه لامؤمن ولا كافر * نجة الحوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما نزل الله

فما بينه وبين الله) وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجماع الشرك لان التوحيد مما علم بحجته به) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه (مشتك الزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا (ثم) تقول في حله (ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم بحجته في الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله (والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده وصفاته) الحقيقية (للا التوحيد) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مفيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فلا يمان الذي لا يجماع للشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد يجماع الشرك والايمان لا يجماعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الزام لاعلى ما في الكتاب (اخرج الآخرون) القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها امانة الاذنى عن الطريق) * الجواب ان المراد شعب الايمان قطعاً لانفس الايمان فان امانة الاذنى عن الطريق ليس داخل في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع) فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار * المقصد الثاني * في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبت طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظي لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت) لا يحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو) اى احتماله (ولو با بعد وجه ينافي اليقين) فلا يجماعه ولا يحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والالم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال) اما وحدها او مع التصديق (فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين) اى بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية متفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذي ذكرتموه (يقضى ان يكون ايمان النبي واحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ونقول) اى ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ونقول (ابراهيم عليه السلام ولسكن ليطمئن قلبي) فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره (واظهار ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثاني) من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال (التصديق التفصيلي في افراد ما علم بحجته به جزء من الايمان يشاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجال) يعني ان افراد ما جاء به متعددة ودخله في التصديق الاجال فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق الجمل وجزأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والتصوص) انهم قوله تعالى واذا نلت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول * المقصد الثالث *

المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكر (اذفيه) اى فى كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللغة) على اصلها وفى كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه (هذا) كما مضى (و) اما المقدمة (الثالثة) وهى ان الاسلام هو الايمان فهمى (انما نصح) وثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان ديناً غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لاعلى ان كل شئ مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما ثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان ديناً (وفيه مصادرة لتخفى) لان كون الايمان ديناً اى عمل الجوارح الذى هو الاسلام فى قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثانى بالاول يكون دوراً من قبيل اخذ المطلوب فى اثباته ولو اقتصر على منع كونه ديناً اذ هو فى قوة اول المسئلة اعنى كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قضية الاستثناء فانها تدل على تصديق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباسكى ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلاً عن الاتحاد (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه (قلنا بل التصديق بها) اى لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلى وان سلم ان المراد الصلاة جاز ان يكون مجازاً وهو اولى من النقل الذى هو مذ هبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهى داخلاً فى الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزى) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) فى الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى (ولهم فى الآخرة عذاب النار) فالذكر فى الكتاب معنى القرآن لانظمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقريب (ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيتنا) فان هذين القولين مغايدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة (والمؤمن لا يخزى) فى ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعاً بل (هو مخصوص بالصحابه) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضاً يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وحينئذ جاز ايضاً ان يكون المؤمن مخزى فى يوم القيامة بادخاله فى النار وان كان ما له الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن لايمان لمن لا امانته له قلنا مبالغه) على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافى الايمان ولا نجاحه ويجب الجمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (ثم انها) اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلاً فى الايمان (معارضة بالاحاديث الدالة على انه) اى مرتكب الزنا مثلاً (مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال) النبي عليه السلام (لا بى ذرلاً بائع فى السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر) القسم الثانى من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى ثلاثة) الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصداقاً كالتأثم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن فى الحال او فى الماضى لانه حقيقة فيه) وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة فى المشتقات (بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق والا) اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله فى الاعمال) فان التأثم والغافل ليسا فى الاعمال المعبرة فى الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الابان الحكمى كالمحقق (الثانى من صدق) بمجاوبه النبي (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمناً والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) اى سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لالان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان (حتى اوعلم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره

(الثالث انه) اى الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحووان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) اى ومايدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والالام يكن لئى اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا امر بكا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والشأن باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا اثبتتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية (فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى) بل كان مهمل (او) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعا) فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالاتها على معناها (وايما كان) فيجب الجرم بعم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللسانى (ويؤيده) اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللسانى (احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يفتنون بالكلمتين من اتى بهما لا يستفسرون عن علمه) وتصديقه القلبي (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل (الجواب معارضته بالايجاع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بمخوقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) حله بان يقال (لانزاع في انه) اى التصديق اللسانى (يسمى ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لاني (انه يترتب عليه) في الشرع (احكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفى لا يطلع عاينه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلاسترة فينابط به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيما بينه وبين الله) اى النزاع في الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخرية (ثم نقول) لهم (يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فذمه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع) احتج المعتزلة بوجوه منها مايدل على اثبات مذهبهم ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم * القسم الاول اربعة * الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلاة واتى الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام) * واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من متبعيه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه ولا يستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها الآية) يعنى ان كلمة غير في قوله فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فاوجدنا فيها اى في تلك القرية شيا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فاوجدنا فيها بيتا من المؤمنين الايتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يفهم الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) في تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ مخلصين لالى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصح) ان يكون (اشارة الى الكبير والمؤنث) فان اكثر المذكورات مؤنث (وهو) اى جملة اشارة الى الاخلاص (اولى من تقدير الذى ذكرتم) والظاهر

ماورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا
لاعلى آلة الوزن الحقيقي وذلك (لان الاعمال اعراض) قد عدمت فلا يمكن اعادتها (وان امكن
اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) الاعراض (بالخفة والثقل) بل هما مختصان بالجواهر (وايضا
فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون فيجاء تنزه عنه الرب تعالى
والجواب انه ورد في الحديث) حين سئل النبي عليه السلام كيف توزن الاعمال (ان كتب الاعمال)
وصحفها (هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي) فيما لا فائدة فيه (قد مر مرارا) *

المرصد الثالث في الاسماء

الشرعية المستعملة في اصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة بسمونها اسماء دينية
لاشرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية (والاحكام) من ان الإيمان هل يزيد
و ينقص او لا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا (وفيه مقاصد) المقصد الاول *
في حقيقة الإيمان اعلم ان الإيمان في اللغة) هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف
وما انت بمؤمن لناي بمصدق) فيما حدثنا لثبه (وقال عليه السلام الإيمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله اى تصدق) ويقال فلان يؤمن بكذا اى يصدقه ويعترف به (واما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا
من الاحكام) يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعنى اتباع الشيخ ابي الحسن (وعليه
اكثر الأئمة كالفاضل والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة (التصديق
لرسول فيما علم بحجته به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجالا فيما علم اجالا) فهو في الشرع تصديق
خاص (وقيل) الإيمان (هو المعرفة فقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وبما جاءت
به الرسل) اجالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هو كلنا الشهادة وقالت طائفة) هو
(التصديق مع الكتمين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب
الجوارح والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات) باسرها (فرضا) كانت (اونفلا وذهب الجبائي وابنه
واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف)
اى بعضهم كابن مجاهد (واصحاب الاثر) اى المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم
(تصديق بالجنان وقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (ان الإيمان)
لا يخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط
وهو المعرفة) على الوجهين (او التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) اى فله
(وهو الكلمتان او غيره) اى غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة او المفترضة (واما فعل القلب
والجوارح معا والجراحة اما اللسان) وحده (اوسائر الجوارح) اى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم
المذاهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه) * الاول الآيات الدالة على محبة القلب للإيمان نحو
اولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان ومنه) اى ومما يدل
على محبة القلب للإيمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في اكنة فانه اوردت
على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم (ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك
وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شقق قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون
عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا
ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغبرا عن وضع اللغة لتبين الامة نغله وتغيره
بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وامثالهما ولاشهر اشتهاه نظائره بل كان هو بذلك اولى *
(الثاني جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات
فدل على التعابير) وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله

ايضا (فهذا) الذي ذكره من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتجنا به من الآيتين) ثم انهم بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التي تمسكت بها (اذ لم تكن مخالفة للمعقول) فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها (ودليل مخالفتها للمعقول اننا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذبح اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تفتت (وذري اجزاؤه) المتفتتة (في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احياه ومسلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا) اي القاضى واتباعه (في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكنة) فانه حي مع انا لا نشاهد حياته (وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا بعد في رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة الاخرى) يعني بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما من واد واحد (فان ذلك) اي التمسك بها (مبنى على اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد في ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة (او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتعة في مقدور الله تعالى) كما سلف تقريره * المقصد الثاني عشر * في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض والورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند اكثر الامة (والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوههم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب (وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب (وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فتحقق به شهادة الاعضاء (وقوله انا اعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طافحة) اي مملئة جدا (بذلك) الذي ادعينا كونه حقا (بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا) فنفاء تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتز الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قالوا) اي المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصف به انه ادق من الشعر واحد من ضرار السيف) اي حده (كما ورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه وان امكن) العبور لم يمكن الامع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة) وحينئذ وجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهسابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق بداه ومنهم من يجر على وجهه * واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم) الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز قالوا يجب حل

وابنه والجنى نسيمة الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والتكير انما هو تفرع الملكين له (لنا) في اثبات ما هو حق عندنا (وجهان * الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشدا العذاب عطف) في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) اى على العذاب الذى هو عرض النار صباحا ومساء (فعل انه غيره) ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت في حق الموتى (فهو هو وبه) اى بما ذكر من الآية (ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتز الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا) واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسئلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (واما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وطائفة من الكرامية من يجوز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياء فخرج عن المعقول) لان الجسد لا يحس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله * الوجه (الثانى قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا امتنا اثنتين احييتنا اثنتين وما هو) اى وما المراد بالاماتتين والاحياء اثنتين في هذه الآية (الا الامانة) قبل منار القبور (ثم الاحياء في القبر ثم الامانة فيه) ايضا بعد مسئلة منكرو نكير (ثم الاحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحياء اثنتين انهم عرفوا فيها قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحياء اثنتين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحياة الثالثة اضى حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبتت الاحياء في القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب) ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حل الامانة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحل الثانية على الامانة الظاهرة وحل الاحياء اثنتين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الامانة اتما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) اى على عذاب القبر (اكثر من ان يحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لان احدهما كان لا يستبرى من البول واما الثانى فكان يمشى بالنسيمة ومنها قوله استزها من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سبعين معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام (اخرج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولواحيوا في القبر لذا قواموتين * الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها الجنة اى لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء مائة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيده لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو ان الانسان لى خسرو ليس فيها نبي تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد

فيها) اى فى التوبة (امورا ثلاثة) اولها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج
 عن تلك المظلمة (و) ثانيها (ان لا يعاود ذلك الذنب) الذى تاب عنه اى ذنب كان (و) ثالثها (ان يستديم
 الندم) على الذنب المتوب عنه فى جميع الاوقات (وهى عندنا غير واجبة فيها) اى فى صحة التوبة
 (امارد المظالم) والخروج عنها برز المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المقاب واسترضائه ان
 بلغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لاندخل له فى الندم على ذنب آخر) قال الآمدى اذا اتى
 بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امر ان التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع
 الامكان ليقص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الايتيان بالواجب
 الآخر كالوجوب عليه صلاتان فأتى باحدهما دون الاخرى (واما ان لا يعاود اصلا) الى ما تاب عنه
 (فلان الشخص قد بندم على الامر زمانا ثم يبدوله والله مقلب القلوب) من حال الى حال قال الآمدى
 التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المآتى بها فى وقت عدم المعصية
 فى وقت آخر بل غاية انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه (واما استدامته
 للندم) فى جميع الازمنة (فلان) النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافى ندمه كان ذلك الندم فى حكم الباقي لان
 (الشارع اقام الحكمى) اى الامر الثابت حكما (مقام ما هو حاصل بالفعل كما فى الايمان) فان النادم مؤمن
 بالاتفاق (ولما فى التكليف بها) اى باستدامة الندم (من الجرج المنى عن الدين) قال الآمدى يلزم
 من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تأثبا
 وان تجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صححت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب
 عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره
 كانوا يتذكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولا يجدون الاسلام ولا يؤمنون به فكذلك
 الحال فى كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من احكام التوبة (لهم فى التوبة الموقنة مثل ان
 لا يذنب سنة و) فى التوبة (المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على ان الندم
 اذا كان لكونه ذنباً عم الاوقات والذنوب) جميعا اذ لا يجب عمومهما فذهب بعضهم الى انه
 يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب فى وقت ولم يندم على ذنب آخر او فى وقت آخر ظهر انه لم يندم
 عليه لقبحه والاندم على قبائحها كلها لا شرا ككها فى العلة المقضية للندم وندم ايضا فى جميع
 الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم
 كما فى الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفى بعض الاوقات دون بعضها ويكون المآتى
 به صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقضية للايتيان بالواجب هى كون الفعل
 حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة فى الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات
 قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعة وافقوا هؤلاء فى صحة التوبتين (الخامس) انهم اوجبوا
 قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
 وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على
 انه الذى يتولى ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك (السادس) اختلف فى كون التوبة طاعة قال
 الآمدى (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله
 جيبا ايها المؤمنون والامر ظاهر فى الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة واذا تاب قبلوها
 ودفعوا للذنوب لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تنسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا *
 المقصد الحادى عشر * احياء الموتى فى قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق
 كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف (و) اتفق عليه (الاكثر بعده) اى بعد الخلاف
 وظهوره (وانكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة) وانكر الجبائى

لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو علم في شفاعته النبي وغيره الجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوله معينين هم اليهود (فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الازمان) ايضا (لانه اوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما ورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما لاننا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فذكر في التفسير الكبير **المقصد العاشر** في التوبة وفيه بحثان **الاول** في حقيقتها وعي (في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالفضل والاعان ليرجعوا الى الطاعة والاعتقاد وفي الشرع) الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا) الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق وزحف العقل) اي خفته وطيشه (والاخلال بالمال والعرض لم يكن تابا) شرعا (وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير) لما ذكره اولا وذلك (لان الندم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بان الندم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ايدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيده لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور من قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور من سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها في تصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم يجب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صح توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لانصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان عاجزا عما يعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكبر ثانيا في ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابى هاشم **فقد بر** البحث (الثاني في احكامها **الاول** الزاني المجبوب) اي الذي زنى ثم جبه (اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه ابو هاشم) وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والأخذ في هذين القولين) واضح (كما ذكرناه) (الثاني) من تلك الاحكام (ان قلنا لا يقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (اوجود التوبة ام لا) يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون (كالإيمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة

من العملين يؤثر في الاستحقاق الثاني من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجائه
فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يحد في المزاج ايضا (تذنب * قد اتفق المعتزلة) اي الجباين
واتباعهما (على انه لا يتساوى الثواب والعقاب) اي لا يتساوى الطاعات والزلات (والا تساقطا) اذ
لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التناقض بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط
احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذنا ساقطامعا (فلا يكون ممة ثواب ولا عقاب وانه محال ففقد
الجباين عقلا) لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند
ابي هاشم) ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز
العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساويهما ايضا لان كل
واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (للاجماع على ان لا خروج)
للمكلف (عنهما) بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احد بهما ولا
يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجباين واتباعهما لما
سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية
للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي
(ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح) فان الحسنه تجري بمشرا ماثلاها والسببه لا تجري بالامثاله
(و) ايضا على تقدير التساوي والتساقط مع الا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز الفضل)
بالثواب عندنا (وبيجوز) ايضا (ان لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من اهل الجنة ولا النار بل (يكون) اي
من استوت طاعاته ومعاصيه (من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) ايضا (ان يجمع له
بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحة) من جهة اخرى (و) يدوم له (المه
ولذنه كذلك لا يخلص له احدهما) في حياته الدنيا ولا نسلم ان الخلو من معتبر في حقيقة الثواب والعقاب
المقصد الثامن * في ان الله يعفو عن الكبار الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وان عفوه ليس
في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقال المعتزلة) هو (عفو عن الصغار قبل التوبة وعن الكبار بعدها)
وقالت المرجئة عفوه عن الصغار والكبار مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو
عن بعض الكبار مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعدين بعينه وقال كثير
منهم لا تقطع بعفوه عن الكبار بلا توبة بل نجوز (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو
من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) اي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) اي بذلك
الاستحقاق (في غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغار اصلا ولا بالكبار بعد التوبة فلم يبق الا الكبار
قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثاني الآيات الدالة عليه) اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة
(نحو قوله ويفقر ما دون ذلك لمن يشاء) فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن "التفديد بالتوبة
لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام
ما قل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا) فانه عام للكل فلا يخرج
عنه الا ما اجمع عليه (و) قوله (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ما ذكرناه آنفا في غير ذلك
من الآيات الكثيرة * المقصد التاسع * في شفاعة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اجمع الامة على ثبوت (اصل الشفاعة) المقبولة له عليه السلام (و) لكن (هي عندنا لاهل الكبار
من الامة) في اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبار من امتي) فانه حديث
صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبيك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنوب المؤمنين لدلالة القرينة)
السابقة وهي ذكر الذنب وسأيتك في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة)
لذنوب المؤمنين (شفاعة) له في اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب

(العنبري هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو (في حق) الكافر المعاند والمقصود (واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فعذوره) وعذابه منقطع (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بالمس في وسعه) من تصديق النبي (و) كيف (يعذب بمالم يقع فيه تقصير من قبله) * واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المتعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعاً ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد فراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيقته (ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعنبري * المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة وممن تكبي الكبار لا يتخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ولا شك ان من تكب الكبيرة قد عمل خيراً هو ايمانه (فاما ان يكون ذلك) اي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها * المقصد السابع * في الاحباط بني المعزلة على استحقاق العقاب ومناقاته للثواب واستحقاقه (احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعزلة) والخوارج ايضا (بمعصية) اي بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابداً ولا يخفى فساده) لانه النساء للطاعات بالكلية ومناقي للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الامام ابي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اصابه بفضله وان عاقبه بعبده بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعم ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفوا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيئاً واذا زادت احبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيئاً وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي يحبط من الطاعات) اي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيئاً اصلاً (فان بقوله) من تلك الطاعات (زائد) على قدر المعاصي (اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي) اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطال احد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (اولى لما مر) من ان الحسنة تجري بعشر امثالها والسيئة لا تجري الا بمثلها (وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجع احبط الآخر) ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر (ولما ابطالنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه وهو الاحباط مطلقاً سواء كان بطريق الموازنة او غيرها (ثم نقول لهم) اي للبهشية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو ابطال الآخر فاما ما فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معاً حال وجودهما معاً (اولاً) معاً (بل بعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصراً عن الغلبة قبل حتى صار مغلوباً فكيف) لا يكون قاصراً عنها (اذا صار مغلوباً) وقد يجاب بان كل واحد

فلايات المذكورة لا تناول صاحب الكبيرة (سلنا) تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وما ذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع (حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حينئذ ان يحمل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك (والآية) المذكورة (جلناها على الدوام) الذي هو احد قسمي المكث الطويل (لقربنة الحال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لامقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وان الفجار لنحجم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خر جوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الامن هو كامل في جوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة النجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الحميم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخبرهم عنها * برحمته مع انصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعما قبلها) من الآيات المذكورة (في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وقوله (ويجزى الذين احسنوا بالحسن) وقوله (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم يناسي استحقاق العقاب) فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متاملة له (وان سلنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما التي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقتلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة) عملا بظاهر هذه الآيات لكنا تخصيصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق * المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما (وفيه مباحث * الاول قالوا الثواب فضل) من الله (وعده به فني به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه) واما عدم الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله ان يتصرف فيه) كما يشاء (وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثاني) اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم (سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وما ندوا اوتكاسلوا وانكروا) أي تخليد هم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه * الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة (فلا بد من فنائها) واذا فئت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقدم) فساد ما تمسك به في اثبات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل * الجواب هذا بناء على اعتبار (شرط البنية واعتدال الزاج) في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي) اى الحياة (يخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق في الحى قوة لا تخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذيا بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذى بها (وهو حيوان مأواه النار * الثالث) منها (النار يجب افتاؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى) الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونها متناهية (و) حينئذ (تفتت الاجزاء) التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى) اياها بقدرته وقد لا يفتتها (او يفتتها ويخلق بدلها مثلها) فلا تفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد الله بن الحسن

على الكبار (واخبر به) اي بالعقاب عليها (فلولا يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال * الجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه) الذي كلامنا فيه ادلاشبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالة منوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني انه اذا علم المذنب) اي المرتكب للكبيرة (انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعني عنه لم يزرع عن الذنب بل (كان ذلك تقريره على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه وانه فيج منافع لمقصود الدعوة) الى الطاعات وترك النهيات (الجواب منع تضمنه) اي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعمير الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العقوبة عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك) يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استمراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقتراعه واما توهم العقوبات التي من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقضي لا تزجارق فقد ظهر ان المذنب لاعلم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء * البحث الثاني * قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذا لم ينب عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم) في اثبات ما ادعوه دليل هعقل و(ان الفاسق يستحق العقاب) بنفسه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع ابدا (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة) والجمع بينهما) اي بين استحقاقيهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آتفا (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن وللثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف (ثم) انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد ينساقطان) فان كلامكم مبني على المحابطة وحيث جاز ان ينساقط الاستحقاقان معا (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية عن اهل الجنة (الذي احلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من انه يلزم حيثما التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر (او) نقول (بترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبع مائة) من الامثال (وبضعاف الله لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين الاول بايات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع ان الله تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو جعل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات (والجواب لانهم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيط بها (و) لانهم (ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا)

والله اعلم بالصواب * المقصد الرابع * الجنة والنار هل هما مخلوقتان (الآن اولا) ذهب اصحابنا
 وابو علي الجبائي وبشربن المعتز (وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة)
 كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما مخلوقتان يوم الجزاء * لنا
 وجهان * الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب
 واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذلا قائل بالفصل * الثاني قوله تعالى في صفتها اعدت للمتقين
 اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما) ومن تنبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها
 شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما
 مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وابوهاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال
 عباد لو وجدنا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر) (الاقسام) الثلاثة باطلة * اما الاول
 فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا تخاطها شيء من الكائنات الفاسدات) وهما على الوجه الذي
 يشتهرون من قبيل ما يتكون ويفسد (واما الثاني فلانه قول بالتساخي) لان النفوس تعلقت حينئذ بآدم
 موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانها (و) اتم (لا تقولون به وقد ابطال) ايضا (بدليله * واما الثالث
 فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفترض بينهما خلاصه) سواء تباينا
 او تماشا (وانه محال) وانت خير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لانه ينكر وجودهما في الحال
 فقط (الجواب لان سلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما اخذه ولا نسلم انه في عالم العناصر
 قول بالتساخي وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا
 على ذلك فلان نعيمه * احتج ابو هاشم بوجهين * الاول قوله تعالى في وصف الجنة (اكلها) اي
 ما كولها (دائم مع قوله كل شيء) اي موجود (هالك الاوجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك
 اكلها) لانه راجع حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها
 ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب اكلها دائم بدلا اي كلما في منه شيء حتى يبدله فان دوام اكل
 بعينه غير متصور) لانه اذا اكل فقد فني (وذلك) اي دوام اكله على سبيل البديل (لا ينافي هلاكه او نقول
 المراد) بهلاك كل شيء (انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهلاك المعدوم او نقول
 انها) اي الجنة والنار (تعد مان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعادان) بجمعهما (وذلك كاف
 في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتاها لكنين صورة في آن * (الثاني قوله تعالى) في وصف الجنة ايضا
 (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام
 * الجواب المراد انها) اي عرضها (كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها
 بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا واحدهما
 موجود والاخر معدوم (وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا
 على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة) اي مثله * المقصد الخامس * في فروع للمعتزلة على اصلهم
 في حكم العقل) بحسن الافعال وفجورها (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لاني امور
 اخر اوجبها عليه (اما الثواب فواجبه معتزلة البصرة لان التكليف الشاقفة ليست الا لتفعا وهو
 بالثواب عليها بيانه انها) اي تلك التكليف (اما لغرض وهو عبث فيج) فيستحيل صدوره عنه تعالى
 (واما لغرض عائد الى الله وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (او الى العبد اما في الدنيا
 وانه) اي الاتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (واما
 في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو فيج) جدا (او نفعه وهو المطلوب * الجواب منع وجوب الغرض
 وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب ففيه بحثان * الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب
 الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه (لوجهين * الاول انه) تعالى (اوعد بالعقاب

وامتاع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يفي فيه التباس (واما العالمة فاما) ان تكون (لهما هيأت رديئة اكتسبتها بملازمة البدن ومباشرة الرذائل المقضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولاً فان كانت) تلك الهيأت حاصلة لها (تألت بها) تألماً عظيماً واشتاق الى مشتبهاتها التي الفت بها اشتياقي العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيأت (باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتما) اي جرت وكسبت تلك الهيأت للنفس (محبتهاله) اي للبدن (وذلك مما ينسى بطول العهد به ويؤول بالتدريج) وتقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيأت للنفس (بل كانت كاملة برتبة عى الهيأت الرديئة التذت بها) اي يوجد ان ذاتها كذلك (ابداً مبتهجة بادراك كمالها) باقياً سرمداً كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بانكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا (هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) اي من الفلاسفة (وهي اهل التاسخ انما تنق مجردة) عن الابدان (النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (واما) النفوس (الناقصة) التي بقي شيء من كمالها بالقوة (فانها تتردد في الابدان الانسانية) وتنقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيمحو كمالها من علومها واخلاقها فينفذ تنقي مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخاً وقيل ربما تنازلت الى) الابدان (الحويانية) فتنقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجان (ويسمى مسح وقيل) ربما تنازلت (الى) الاجسام (النبانية ويسمى رسخاً وقيل الى الجمادية) كالمدان والبسائط ايضاً (ويسمى فسخاً) قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدرجات الضيقة في جهنم (هذا في المتنازلة واما المتصاعدة) من مرتبة الى ما هو اكل منها (فقد تخلص من الابدان) كلها (لصبرورتها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر وقد تعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد ابطلناها قال الامام الرازي واما النفاثون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشرعية فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واسمذت من عالم القدس والظاهرة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات * واما المنكرون للمعاد مطلقاً فهم الذين قالوا انفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدت النفس واعادة المدوم عندهم محال وقال ايضاً مسألة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حياً فلا يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعداء والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب

تلك (امر آخر) وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) اى في اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة النبوية بهما على زعمكم * (تذيب * هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعبد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحجج به) على الاعداد (من قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ضعيف) في الدلالة عليه (فان التفريق هالك) كالاعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به تصلح الاجزاء لافعالها وتم منافعتها والتفريق) بالرفع عطفًا على زوال مجرى منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبر لهما اى زوال التأليف والتفريق خروج للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكًا ومثله يسمى فناء عرفًا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعداد ايضا * واعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة العباد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت الماد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين الثافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت لماد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحلي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحققة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والماصي والمثاب والمعاقب والبدن مجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يثبت لي ان النفس هل هي الزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البيئة فيمكن الماد حينئذ والمصنف قرر اولا مذهب القائلين بالماد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالماد الروحاني فقط بقوله **المقصد الثالث** في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر الماد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بغضا لثلاثها النفسانية ورذائلها (قالوا انفس الناطقة لا تقبل الفناء) اى العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر في مباحث النفس (وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبيسطة) الذى هو انفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (وقوة) اى قابلية بالنسبة الى فناؤها وفسادها (وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في محلين متغايين وهو يتناقى البساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بيمينه متصفا بقابلية فناه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فيبين وجود شئ بالفعل وقابلية فناه متنافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمع في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعها بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا مركبا (واما مالة اما الجاهلة فتألم بعد المفارقة ابدا) كالكافر عندنا (وذلك لشموها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله) وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشغولة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاهام الكاذبة لم تنبه لنقصانها وفوت كالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كما لا وفرت بعقائدها الباطلة واشتات الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كالاتها

متنوع وما ذكر في بيانه مردود (و) الجواب (على اصلنا) منع الشرطية (لانا تمنع استدعاءه) اى استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتبميز) في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتنياز الخارجى (بل التميز) في الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعني زمان الوجود الثاني (وهو) اى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (امر) وهمي (لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتبميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع حيث دللنا على هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالمتمتعات

المقصد الثاني في حشر الاجساد * اجمع اهل الملل (والشرائع) عن آخرهم على جواز وقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن (كما مر) وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلارية وان فرض انها عدمت جاز اعادة تأليفها واعداد ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه (عالم بتلك الاجزاء) وانها لاى بدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بيننا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) اى صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (واما الوقوع فلان الصادق) الذي علم صدقه بالدلة قاطعة (اخبر عنه) في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين (القويم والصراط المستقيم) فن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما اخبر به الصادق فهو حق) *

اخرج المنكر بوجهين * الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول (اى بعضه) جزءا منه (اى من الاكل) فلو اعادة الله ذلك الانسانين بعينه (فتلك الاجزاء) التي كانت للمأكول ثم صارت للاكل (اما ان تعاد فيهما) اى في كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين (او) بما د (في احدهما) وحده (فلا يكون الا آخر معادا بعينه) والمقدر خلافه ثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لاجمع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) اى الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان المأكول (في الاكل فضل فاننا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تنوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادة تأليفها في الاكل بل في المأكول * (الثاني) لو حشر فاما لا لغرض (وهو عبث) لا يتصور في افعاله تعالى (واما لغرض اما ما د الى الله وهو ممتزج عنه او الى العبد وهو اما الابلام وانه منتف اجاعا) من العقلاء (وبدبهة العقل) ايضا وذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة) الالهية (والعناية) الازلية (واما الالذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له الم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) اما (الابلام) اولا (لبدفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضا اذ لا معنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عند فليتذبه اى يعود الى عدم المرض (الجواب) فنحسار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الابلام او الا لذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سئلنا ان الغرض مخصص فيهما (لكن لا نسلم ان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وانها (دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة) واما انها ليست الالهية (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز ان تكون) تلك اللذة (امرا آخر يحصل معه) اى مع دفع الالم (تارة ودونه اخرى) والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا يتناقض ما ذكرناه (سئلنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات) الجسمانية (الاخرية كذلك) اى دفع الالم (ولم لا يجوز ان تكون اللذات الاخرية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فككون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الالم) كما ادعيتهم (وحقيقة

لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية (والخصم يدعى الضرورة تارة ويتجىء الى الاستدلال اخرى اما
الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة) اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين
(فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا
(فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه) لأن كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما
موجودان متغايران فلا يكون الوجود الاول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل
العدم ههنا سوى انه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم انصف به في زمان
ثالث ومن ههنا يتبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمان الوجود الواحد واذا اعتبر
نسبة هذا التخلل الى العدم مجازاً كفاء اعتبار التغير في الوجود الواحد بحسب زمانه على ان دعوى
الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (واما الاستدلال فهو من وجوه * الاول انما
يكون المعاد معاداً بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذي كان فيه مبدأً (فيلزم ان يعاد في
وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبدأً فيكون حينئذ مبدأً من حيث انه معاد هذا خلف
الجواب انما اللازم) في اعادة الشيء بعينه (اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا
الموجود في هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي) اي بحسب الامر المعبر في
وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من الشخصات المعبرة في وجوده خارجاً
لكان هو في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (وما يقال اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في
هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة
(انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج) ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته
وكان ذلك التلميذ (مصرعاً على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة
(فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم مني الجواب لاني غير من كان يباحثك) وانت ايضا
غير من كان يباحثني (فبهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع) وبان الوقت ليس
من الشخصات (ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض) المشخصة (وانه) اي المعدوم (معاد بوقته
الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون) مطلقاً (مبدأً) حتى يلزم كونه مبدأً ومعاداً معاً (وانما
يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) ايضا (معاداً معه) وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون
مبدأً اذا لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقاً به فيكون معاداً لا مبدأً * (الثاني لو) امكن
الاعادة (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفاً) بلا شبهة (فلفرضه) ايضا (موجوداً)
مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو
ضروري البطلان * الجواب منع عدم التمايز) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية)
اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية (كما يتمايز مبدأ عن مبدأ مع التماثل) في الحقيقة (وكل
اثنين) متماثلين (يتمايزان بالهوية سواء كانا مبدأين او معادين او احدهما مبدأً والاخر معاداً او اى
اختصاص لهذا) الذي ذكره من المحال (بالمبدأ والمعاد) بل هو جار في المبدأين ايضا فلو صح لز
امتناع وجود المبدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من
الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقص بالمبدأ اذا فرض له مثل
كذلك وارد * (الثالث الحكم) الصحيح (بان هذا) الذي وجد الآن (عين الاول يستدعي تميزه حال العدم
(وانه) اي التميز حال العدم (محال) لان النفي الصريح لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم
تستدعي انصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح
ذلك الحكم عليه وانصافه بصحة العود يقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الانصاف اول به من غيره
(الجواب على اصل المعترلة وهو كون المعدوم شيئاً) اي امر اثنائاً متقراً (ظاهر) لان بطلان التالي حينئذ

عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارن الدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه ابقاهم ايامهم ثلثمائة سنة وازيدنياما احياهم بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجابا (وشي منها) اي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشترنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احجج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما لم يجوابه ومن جوزها رانكر) الكرامة (احجج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة في المعجزة) (وعدمه) اي عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة

✽ المرصد الثاني ✽ في المعاد وفيه مقاصد ✽

(المقصد الاول في اعادة المعدم) فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناء هاء عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احيا الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدم شئ فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعدم عندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والناطقة) المتكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وابي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معتقدين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته وللوازمه والالم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل المتعاطات لان مقتضى ذات الشئ اولوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود لكونه وجودا حاصل بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم مكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجواز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته اولوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قنا الوجود امر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقة ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الابداد) امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فان قيل الزمان) اي الوجود ان المبدأ والمعاد وكذا الابداد ان (امكانا وجودا وامتنا) لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذاتها (واوجودنا كون الشئ) الواحد (ممكنا في زمان) كزمان الابداء (ممكنا في زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اي ذلك الكون (بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير (لجواز انقلاب من امتناع) الذاتي (الى الوجوب) الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجواز ان يكون ذلك الاخص ممكنا والمطلق او المغاير واجبا (وفيه) اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاسكة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها (و) فيه (اغناء للحوادث عن المحدث) لجوار ان تكون متمعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدتها بل ذواتها كافية في حدوثها (و) فيه (سد باب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعات لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة (ان يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اي ذلك المعدم (استفاد بالوجود الاول) الذي كان قد انصف به (ملكة الانصاف بالوجود) فيقبل الوجود اسرع (واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهوية انتهت بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على الدوبة

(ولا يعلم) ايضا (متى ينزل بهم لعذاب منها) (ولا هو ملك فيقدر على ازالة العذاب) عليهم (كما يحكي ان جبريا قلب باحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك اقدر وا قوى فان حديث الافضلية) التي هي اكثرية اشواب * (الثاني قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرصهما على الاكل من الشجرة لما منما عنه بان المقصود بالنعم فصور كما عن درجة الملائكة فكلما منهما ليحصل لكما ذلك الشرف) فبقيلامنه واقدماء عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما (فما هما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيق (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى ان يستكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة القربون وهو صريح في تفصيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا افدر على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا يقال من هو دوني) وكما يقال لا يستكف الوزير عن خدمة فلان ولا الالطان ولا يجوز ان يمسك (الجواب ان انصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب) فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قاربون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام فاذا لم يستكفوا من العبودية ولم يصبر ذلك سببا لادعائهم الالهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية) التي نحن بصدددها (في شيء * الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب الكافي) اذ لا يمكن له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله) اي جعل عدم استكفائهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوي او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (الجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكايته عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى) واقدر على الافعال (لا) بكونهم (افضل * الخامس ان الملائكة معلوما الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والعلم افضل) من التعلم (الجواب انهم المبلغون والعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فكون) الملائكة (افضل * الجواب) ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعاً * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابعا للوجود الحقيقي (او) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولى * المقصد التاسع * في كرامات الاولياء وانها جائز عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للاستاذ ابي اسحاق والحلي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهرا على اصولنا) وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فلقصة مريم) حيث حبلى بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها وارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف (وفصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة

ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لا نأقول) قوله (ارايتك هذا الذي كرمت على واناخير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجد تكريما) وتفضيل (وينبغي سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان الآية سبقت لذلك وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون * الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال اجزها (اي اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبقوله له حفظ من الملائكة وبطبيعته له حفظ من البهيمة ثم ان من خلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي) بطريق قياس احدا لجانيين على الآخر (ان يكون من خلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة * اخرج الحصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية * اما العقلية فستة * الاول الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل (كالاتها) كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل (واتام اكل من غيره * الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واورضاعها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشروع) والاخلاق الذميمة (كلها * الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لا يحجب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدام مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالازلزال والسحب) فان الزلازل توجد بنحر يكاتها والسحاب يعرض ويزل بتصرفاتها والآثار العلوية تحدث بمعاونتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امر او قال فالمدبرات امر (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريك كراتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات * السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في العصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة) عناني الحال (وعلومهم كلية) اذ لا حواس لهم ترسم فيها المثل الجزئية (فعليه) لانها مبادىء للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لانسليها ولا نقول بها) على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر * (واما) الوجوه * العقلية فسبعة * الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزان الله ولا اعلم الغيب (ولا اقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) ونفي التعظيم والترفع وانزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لانسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قرين استعملوه بالعذاب تهكمابه) وتكذيبا له (فتزات قل لا اقول لكم عندي خزان الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له ازال العذاب من خزان الله) بفتحها

الذنب مما نمتهم لما كان الامر (كذلك) اذلا تكلف بترك المستع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا (وايضا
 فنسوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدل على مما نمتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز
 بالوحى لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (المقصد السابع) في عصمة الملائكة
 وقد اختلف فيها اهلنا في وجهان * الاول ما حكى الله عنهم من قولهم ان جعل فيها من يفسد فيها ويسفك
 الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهى اربعة (اذ فيه غيبة لمن
 يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضا (الحجب وتركية النفس) بذكر مناقبها (وفيه ايضا) انهم (قالوا
 ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجا بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بنى آدم ان يطلع
 اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه)
 ايضا (انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي) * الوجه (الثاني ابليس عاص) بترك السجود
 حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
 الا ابليس وبديل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاستغنى الذم ولما قيل له ما منعك
 ان تسجد اذ امرتك والجواب عن (الوجه الاول انه) اى قولهم ان جعل (استفسار عن الحكمة)
 الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم (والغيبه اظهر مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن
 لا يعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبه هناك (وكذلك التزكية) اظهر
 مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولارجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون
 فيه حكمة لانعرفها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني ان ابليس
 كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للقلبة)
 اى تغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسيئين
 بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان
 المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اى ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل
 لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (باباه) اى بائى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك
 لا تقتضى المعصية او بائى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو
 قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون)
 اذ يعلم منه انهم لا يعصون ولا يحصل الفتور في التسبيح (و) قوله (يحافون ربهم من فوقهم) اى فلا
 يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذ اثبت عمومها اعيانا
 وازمانا ومعاصي) حتى يثبت بهما ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة (ولا قاطع فيه)
 اى في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفية ظنية (وان الظن لا يغنى في مثله) من المسائل التى يطلب
 فيها العلم واليقين (عن الحق شيا) * المقصد الثامن * في تفضيل الانبياء على الملائكة لانزع في انها
 افضل من الملائكة السفلية (الارضية) (انما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر
 اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبد الله (الحلي)
 والقاضى ابوبكر (منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة) احتجاج اصحابنا بوجوه اربعة * الاول قوله تعالى
 واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم (فقد امروا بالسجود له) (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق
 الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضل
 مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذلا قائل بالفصل (لا يقال
 السجود يقع على انحاء فلهذا لم يكن سجد تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجدوهم لله وآدم كان كالقلبة
 لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون
 غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز

على الأخرى (أو) أنه (ترك الأولى) وتسميته بالذنب استعظام صدور عنه (أو) تقول (نسب إليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على أمة النبي وأتباعه (وأما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) اى ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة اليك كأنواع ابدانهم اياك (فلا يخفى ضعفه فان ذلك) انما يتأتى (في المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم * (الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الأولى مما يليق بخلق العظيم) ومثله يعاتب على مثله * (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهى لا يدل على الوقوع) لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتى على ما كان عليه في الماضي * (العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الجواب ما مر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدل ان على صدور الذنب * (الحادي عشر لئن اشركت ليجنن عمالك الجواب الشرطية لا تقتضى تحقق الطرفين) كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا (او المراد الشرك الحفى وهو الالتفات الى الناس) بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى (او المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضى الله عنهما نزل القرآن على ايك اعنى فاسمعى باجارة * اننى عشر فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكون من المتحيزين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض النحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه اوتى مثل ما اوتى الانبياء السالفة وانت خير بان هاتين الفائدتين انما ترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم انا انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء) وسهوه في صدور الكبار عنهم (وتعمدهم الصغار لا قاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمد ليست بالقوية (او اثباتا) اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك) يبنى عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان * (المقصد السادس * في حقيقة العصمة) اخبر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهى عندنا) على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهى) (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة (وتنأكد) وترسخ هذه الصفة فيهم (بتابع الوحي) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ما ينبغى (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغى (والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغار) سهوا او عمدا عند من يجوز تعميدها (و) من (ترك الأولى) والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (احوالا) اى غير نسخة (ثم تصير ملكات) اى راسخة في محلها (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصية في نفس الشخص اوفى بدنه بمنع بسببها صدور الذنب عنه وبكذبه) اى هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) اى بمنعها (لما استحق المدح بذلك) اى بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخل تحت (ما اذا جاء) متعمدا (على انهم) مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان

الحكاية الحبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبي عليه السلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالتقه على كرسيه بين يديه ولوانه قال ان شاء الله كان كما قال فالاتلاء) المذكور في الآية (انما كان لتلك الاستثناء) لالمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (تجسد بلاروح وقيل ولده ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينتفك عن السخرة فمرمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاء مات) ذلك الولد في السحاب (فالتقى على كرسيه) فنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه * (الثالث) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس ما يفخر به اهل زمانه وكان) ما اقتخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اى المال والجساء فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له (او اراد ان ملك الدنيا موروث) اى ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعدما شفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذى لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اى ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيرى (او اراد الملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظلما والغضب ذنب والسك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفر) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطبق المصابرة معهم فهذا غضب الله على اعدائه فلا يكون ذنبا (فظن ان لن نقدر عليه اى لن نصيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله ينسط الرزق لمن يشاء ويقدر لامن القدرة (وانى كنت من الظالمين اى لنفسى بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت اى في قلة الصبر) على الشدائد والحن لتال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نينا على الله عليه وسلم * والاحتجاج بهامن وجوه * الاول ووجدك ضالا فهدى) ولا شك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا في امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صا حاكم وما غوى) اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا * (الثانى ماروى انه) عليه السلام لما اشد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله ما يقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثلاثة الاخرى تلك الغرائيق العلى منها الشفاعة ترجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر (فاناه جبريل) بعد ما امسى (وقال) له (تلوت على الناس ما لم اتله عليك) فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى) البى الشيطان في امنته الخ (الجواب) على تقدير حمل التمنى على انقراء هو (انه من القاء الشيطان) يعنى ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخالط صوته بصوت النبي (حتى ظن انه عليه السلام قرأها) والا اى وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي قارئها لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجمالا (وايضا ربما كان) ما ذكر من العبارة (قرآنا وتكون الاشارة) بتلك الغرائيق (الى الملائكة ففسح تلاوته للايهام) اى لايهامه المشركين ان المزايا آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التمنى على تمنى القلب

الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصوره ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبر ومثما انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير بحسرة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليخذاها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينفع علما وعملا فكيف يعقل انه انصف بالحكمة مع اصراره على ما يستكف عنه اخبت الشياطين من مزاجه اتباعه في الزوج والمنكحة ومدحه ايضا بعد قصة النجعة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدايح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تصور قوم قصره للايقاع به فلما راه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لاسوء به من قتل النفس اوسرقه المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فعنى قوله تعالى انما فتناه اختبارنا في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعالجهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لايجب ان يكون لذنوبه بل جاز ان يكون طلبا لغوا لله عنهم وان يغفر لهم مبالغته في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمة وبركة شفاعته ذلك الفعل المذكور الذى اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحل التعاج على التسوان وخطب المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطله على الوجه الذى يروى بها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى) اى بعد الزوال (الصافات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافات الهام عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلاة العصر (الجواب لادلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوته بالتسليم لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب) فان الانسان قد يحب شيا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واجب ان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما يقال سقاء عن العيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لابالهيوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) في دينهم كان (بامرهم) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحها معناه مسح رؤسها واعناقها اكرامها) واطهارها بالشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الذين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يسمح بالسيف بسوقها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذلا دلالة للفظ عليه) كما في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لم يفهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشى فالمعنى حينئذ انه امر باعدادها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ بمسحها للمحر (الثاني) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثال اعلى صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يده سليمان عليه السلام لعصيانه بانخاذ الصنم الذى يسجد له في بيته فقال له اصف انك مغترون بذنوبك فنب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه (الجواب) ان هذه

لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحى بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذ خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو) و (كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك في قدرة الله تعالى كفر واتم لا تقولون به) فاهو جوابكم فهو جوابنا وما يتسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليسندل بها على توحيد الله وكما حال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الغلاتى فانه يمرض * ومنه قصة موسى عليه السلام والتسك بهما من وجوه * الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله (لذلك القبطى (بحق) اى لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسى وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من اقواله محمول على التواضع وهضم النفس * (الثانى انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا ما اتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما * (الجواب انه) اى اظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات (او علم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا بدليل ما اتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (او اراد اظهار معجزته) في عصاه وتلقفها لما افكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الابدالك) الاذن (فكان واجبا) لكونه مقدمة للواجب (او اراد) القوا ما اتم ملقون (ان كنتم محققين نحوفا نوابسووه من مثله الى قوله ان كنتم صادقين * الثالث) قوله (والنبي الاولوا) واخذ برأس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب استحق به التأديب من موسى (فذلك هو المطلوب والا فإذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (الجواب لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يدينه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) في تلك الواقعة (فخاف هارون ان يعتد بنوا اسرائيل خلافة) اى يمتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى انه لما مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ برأس اخيه لاعلى طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحية الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير او شر قال الامدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجهما عن مذاق العقل * (الرابع قول) اى قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهرها هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكرا (او اراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شيء منكرا (وفعل الخضر) لما كان بامر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) وهى انه طبع في امرأة اوريا فقصده قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى شتهرت به (مختلفة) اى مفتراة (للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام) يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النجاة باوصاف كمالية منها انه ذو الايدى اى القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هى العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بهما من لم يملك منع نفسه عن الميل

عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب * (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب * (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنهما فاخرجهما عما كانا فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا امس له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتناب بالنبوة الابد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الواقعة) اي الطعن (في الانبياء بمثل هذا) التمسك (الظاهر دفعة الالعمه) والحيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد تمسك في ذنبه) اي ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة) هي آدم (وجعل منها زوجها) يعني حواء (ليسكن اليها فلما تفشاها حلت حلا خفيفا الآية) فان الضمير في قوله جعلها له شركاء راجع اليهما ان لم يتقدم ما يصلح لذلك سواء هما والضمير في له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشرار وقصته ان حواء لما اتقلت اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدنيك فقالت اخاف مما خوفني به فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلي ومثل آدم اسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى بينهما لا آدم فجعل يدعو ان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لا لبني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عريضة) قرشية (من جنسه) لانه خلقها منه (واشراكهما) بالله (تسميتهما ابنا هما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في يشركون لهما ولا عقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعلها لا دم وحواء وان صح انه لا دم) وزوجه (فان الدليل على الشرك في الاوهية ولعله) اي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المنفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنباً (اوله) كان (قبل النبوة) فان قلت قدم امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنباً يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلها له شركاء اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون (ومنه) اي ومن ذلك الحمل (قصة ابراهيم عليه السلام واطهر ما يوهم الذنب) في قصته امران * (الاول قوله) في حق الكواكب (هذاربي) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لا يخفى انه) اي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور نبوة الابد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقد فيكون كذبا صادرا قبل البشة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل (الثاني) من الامرين (قوله رب ارني كيف نحى الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفر) (و) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء والقدرة عليه بل (في الآية تصرح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدخاخ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لاعنه

عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه ابقاهم ايقامهم ثلثمائة سنة وازيدنا ما احياهم بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا (وشي منها) اى من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما لم يجوابه ومن جوزها وانكر) الكرامة (احج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حيث (دلة على النبوة وبفسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة

✽ المرصد اثنى ✽ في المعاد وفيه مقاصد ✽

(المقصد الاول في إعادة المعدم) فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدم شئ فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة قائما كذلك ان يعود عندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والاشاعرية) المتكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وابي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معتزفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والالم بوجده ابتداء) بل كان من قبيل المتعطلات لان مقتضى ذات الشئ اولوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجودا حاصل بعد طر يان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم مكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته اولوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قنا الوجود امر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الابداد) امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة لا بحسب تلك الاضافة (فاذن يتلزمان) اى الوجود ان المبدأ والمعاد وكذا الابداد ان (امكانا وجودا وامتثالا) لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذاتها (ولو جازنا كون الشئ) الواحد (ممكنا في زمان) كزمان الابداء (بمتنعا في زمان آخر) كزمان الاعادة (معلالا) اى ذلك الكون (بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير (لجواز الانقلاب من امتناع) الذاتي (الى الوجوب) الذاتي معلالا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص متمما والمطلق او المغاير واجبا (وفيه) اى في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاسكة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه في زمان ويقتضى وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها (و) فيه (اغناء للحوادث عن المحدث) لجواز ان تكون متممة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل لذواتها كافية في حدوثها (و) فيه (سد باب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة (ان يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اى ذلك العدم (استفاد بالوجود الاول) الذى كان قد انصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهوية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تنفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عند ما على السوية

(ولا يعلم) ايضا (متى يترن بهم لعذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما يحكي ان جبريا قلب باحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك اقدر وا قوى فابن حديث الافضلية) التي هي اكثرية اشواب * (الثاني قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما سئما عنه بان المقصود بالنعم قصور كما عن درجة الملائكة فكلما منهما ليحصل لهما ذلك الشرف) فقبلما وافدا عليه (والجواب انها رأيا للملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما (فما هما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيقي (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى ان يستكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى في القوة ولا يقال من هو دونى) وكما يقال لا يستكف الوزير عن خدمة فلان ولا الالمطان ولا يجوز ان يعكس (الجواب ان انصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب) فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قاريون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا اب ولا ام فاذا لم يستكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية) التي نحن بصدددها (في شئ * الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكانى) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله) اى جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوى او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (الجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكاية عن الله انا عند التكمرة قلوبهم وكم بين من يكون عنده الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى) واقدر على الافعال (لا) بكونهم (افضل * الخامس ان الملائكة معلوما الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والعلم افضل) من التعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلى * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالتبى بالنسبة الى امته فتكون) الملائكة (افضل * الجواب) ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعا * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى (او) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولى * (المقصد التاسع * في كرامات الاولياء وانها جازية عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للاستاذ ابى اسحاق والحليمى منا وغير ابى الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازى فى الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابواسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهرا على اصولنا) وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمنع شئ منها على قدرته ولا يجب غرض فى افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فلقصة مريم) حيث حبلى بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها او اوارها صا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف (وفصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة

ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليمتيز الطبع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لا ناقول) قوله (ارايتك هذا الذي كرمت على واناخير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجد تكريما) وتفضل (ويني سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان الآية سبقت لذلك) وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون * الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احزها (اي اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي) بطريق قياس احدا الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة * اخرج الخصم) على تفضل الملائكة بوجوده عقلية ونقلية * اما العقلية فسنة * الاول الملائكة ارواح مجردة عن صلاتي المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل (كالانها) كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كالاتها وانما يحصل لهما منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل (واتام اكل من غيره * الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها ووضاعها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كلها * الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لا تحجب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدام مستغرقة في مشاهة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالازل والسحب) فان الزلازل توجد بتحركاتها والسحاب بعرضه ويزول بتصرفاتها والاثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امر اوقال فالمدبرات امر ا (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقلب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لهما كلال واغوب (بخلاف الجسمانيات * السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في العصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة) عناني الحال (وعلومهم كلية) اذ لا حواس لهم ترسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مبادي للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من القلط) الجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لانسبها ولا نقول بها) على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر * (واما) الوجوه * (الثقيلة فسبعة * الاول) قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزان الله ولا اعلم الغيب (ولا اقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) وني التعظيم والترفع وانزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالهية والملكية بل ادعي لهما ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لان لم انه في معرض التواضع بل بالمنازل) ما قبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استجملوه بالعذاب تهكميا) وتكذبا له (فنزلت قل لا اقول لكم عندي خزان الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له ازال العذاب من خزان الله) بفتحها

الذنب مما عنهم لما كان الامر كذلك) اذ لا تكلف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفاً (وايضاً
فنبهه قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدي على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتنان
بالوحى لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (المقصد السابع) في عصمة الملائكة
وفد اختلاف فيها فلان في وجهان * الاول ما حكى الله عنهم من قولهم ان جعل فيهما من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه العصية) وهي اربعة (اذ فيه غيبة لمن
يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضاً (الحجب وتركية النفس) بذكر مناقبها (وفيه ايضاً) انهم (قالوا
ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجع بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني آدم ان يطلع
اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه)
ايضاً (انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي) * الوجه (الثاني ابلis عاص) بترك السجود
حتى صار مطروداً ملعوناً (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابلis وبذلك ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاعفوا له ما منكم
ان لا تسجدوا امرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) اي قولهم ان جعل (استفسار عن الحكمة)
الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم (والغيبه اظهر ما طالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن
لا يعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء مظهر منها وما بطن فلا غيبه هناك (وكذلك تركية) اظهر
مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولارجح بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون
فيه حكمة لانعرفها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني ان ابلis
كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغبه)
اي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسعين
بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافياً لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان
المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اي ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل
لاستكباره وعصيانه) كما تبسدر من نظم الآية (باباه) اي يابى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك
لا تقتضي العصية او يابى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو
قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون)
اذ يعلم منه انهم لا يعصون والاحصل الفتور في التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اي فلا
يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب عما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الايات (اذ ثبت عمومها اعياناً
وازماناً ومعاصي) حتى ثبت بها ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة (ولا فاطح فيه)
اي في هذا البحث لانفاً ولا اثباتاً بل ادلة طرفية ظنية (وان الظن لا يغني في مثله) من المسائل التي يطلب
فيها العلم واليقين (عن الحق شيئاً) * المقصد الثامن * في تفضيل الانبياء على الملائكة لانزاع في انها
افضل من الملائكة السفلية (الارضية) (انما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر
اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبد الله (الحلي)
والقاضي ابوبكر (من الملائكة افضل وعليه الفلاسفة) احتجاج اصحابنا بوجوه اربعة * الاول قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق
الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخداًم الافضل للمفضل
مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل (لا يقال
السجود يقع على احواء فلعله لم يكن سجد تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجدوهم لله وآدم كان كالقبلة
لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائماً مقام السلام في عرفنا فلا يكون
غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضاً جاز

على الأخرى (أو) أنه (ترك الأولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (أو) نقول (نسب إليه ذنب قومه) فإن رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على أمة النبي وأتباعه (وأما ما يقال إن المصدر مضاف إلى المفعول فالمعنى ذنب قومك إليك) أي ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة إليك كأنواع أفعالهم إياك (فلا يخفى ضعفه فإن ذلك) إنما يتأتى (في المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بآدنى تعلق في إضافة الذنب إليه مما لا يقبله ذوق سليم * (الثامن قوله عبس وتولى إن جاءه الأعمى الجواب أنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله * (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثبوت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي * (العاشر يا أيها النبي اتق الله يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك الجواب ما أمر) من قصد التثبوت والاستمرار (مع إن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب * (الحادي عشر لئن أشركت يحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين) كما في قولك إن كان زيد مجرا كان جادا (أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات إلى الناس) بل إلى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده أنه (قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على إياك أعني فاسمعي بإجارة * اثني عشر فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من المحدثين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض النحال وأمر بالرجوع إلى أهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطماننته أول معرفة كيفية نبوة سائر الأنبياء) فيعرف أنه أوتي مثل ما أوتي الأنبياء السالفة وانت خير بان هاتين الفائدتين إنما ترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم أنا إنما طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء) وسهوهم في صدور الكبار عنهم (وتعمدهم الصغار لقاطع فيه نفي) كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمد ليست بالقوية (أو إثباتا) إذ قد اجاب عن أدلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المجزة على يده لا دلائل فيه على ذلك) يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك إلى بقعة الامكان ولا يجترأ على الأنبياء باطلاق اللسان * (المقصود السادس * في حقيقة العصمة) آخر بيانها عن التصديق بوجودها لأن الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهي عندنا) على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء (إن لا يخلق الله فيهم ذنبا) هي (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمشالب المعاصي ومناقب الطاعات) فإنه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة (وتأكد) وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) اليهم (بالأوامر) الداعية إلى ما ينبغي (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغي (والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغار) سهوا أو عمدا عند من يجوز نعمدها (و) من (ترك الأولى) والأفضل (فإن الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (أحوالا) أي غير راسخة (ثم تصير ملكات) أي راسخة في محلها (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصة في نفس الشخص أوفي بدنه بمنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) أي هذا القول (أنه لو كان) صدور الذنب (كذلك) أي ممتعا (لما استحق المدح بذلك) أي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخل تحت الاختيار (وايضا فالاجماع) منعقد (على أنهم) أي الأنبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان

وتفكره (ما يتناهى بسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح ان النبي اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (او) نقول على التقدير الاول ايضا (هو) اي قوله تلك الغرائق الى آخره كان من القرآن واريده بالغرائق الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب* الجواب انه) اي نكاح زينب كان (بامر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطمعهم فيه فقال زيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (ف قيل له وتحشى الناس والله احق ان تحشاء وقيل كانت) زينب (ابنة عمه النبي عليه السلام) وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فذلل قوله وما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك (ان يتزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (قشرت على زيد) حتى اعيتته (فطلقها) فتزوجها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال انه احبها) حين رآها (فما يجب صيانة النبي عن مثله وان صح قيل القلب غير مقدور) ثم القاؤون بحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بازنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذابا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) اي في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها) لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا يتقاده الاموفاق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الحيانة في الوحي) بالاخفاء (او التعرض للطمع) من الاعداء* (الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذي هو الاثنان (فان التحريم) اي تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتمكم بسبب اخذكم هذا الفداء* (الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف في الخطاب) على طريقة قولك اريت رجلك الله وغفرلك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعاً واليه اشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى) فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة تعللوا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب* (السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقضاء الظهريدل على كبره (الجواب) بان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقر فيها (قبل النبوة او) هو (ترك الاولى) والاتقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (او) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا (لثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشداذره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا* (السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود للتوبة الامع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه) اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احد بهما متقدمة

الحكاية الحبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبي عليه السلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام نجاة به القابلة فالتقت على كرسيه بين يديه ولوانه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء) المذكور في الآية (انما كان لتترك الاستثناء) لالمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (تجسد بلاروح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فمزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاء مات) ذلك الولد في السحاب (فالتقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه * (الثالث) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس ما يتفخر به اهل زمانه وكان) ما افتخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اي المال والجساء فلا جرم طلب مملكة فأتقته على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له (او اراد ان ملك الدنيا موروث) اي ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعدما شفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري (او اراد الملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم اناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق الصبر معهم فهذا غضب الله على اعدائه فلا يكون ذنبا (فظن ان لن تقدر عليه اي لن تضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله يسطر الرزق لمن يشاء ويقدر لامن القدرة (واني كنت من الظالمين اي لنفسى بترك الاولى) فاعترفه بانظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الخوت اي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتتال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نينا على الله عايبه وسلم) والاحتجاج بهامن وجوه * الاول ووجدك ضالا فهدى (ولا شك ان الضال عاص) (الجواب) انه قبل النبوة او اراد (ضالا في امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صا حاكم وما غوى) اذا مراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا * (الثاني ماروى انه) عليه السلام لما اشد عليه اعراض قومه عن دينه فمضى ان يأتيه من الله ما يقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثلاثة الاخرى تلك الغرائيق العلى منها الشفاعة ترجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر (فاتاه جبريل) بعد ما امسى (وقال) له (تلوت على الناس ما لم اتله عليك) فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى) النبي الشيطان في امنته الخ (الجواب) على تقدير حمل التمني على انقراءه هو (انه من القاء الشيطان) يعني ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخالط صوته بصوت النبي (حتى ظن انه عليه السلام قرأها) والا اي وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي قارئ لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجمالا (وابطار بما كان) ما ذكر من العبارة (قرأنا وتكون الاشارة) بتلك الغرائيق (الى الملائكة ففسخ تلاوته للافهام) اي لافهام المشركين ان المراد به آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التمني على تمنى القلب

الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصوره ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبار ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير بحسرة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينفع علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمتكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدايح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما راوه مستيقظا اخترع احد هم الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لاسوء به من قتل النفس اوسرقه المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فغنى قوله تعالى انما فتناه اختبارا في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعالجهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لايجب ان يكون لذنوبه بل جاز ان يكون طلبا لغوا لله عنهم وان يغفر لهم مبالغته في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمة وبركة شفاعته ذلك الفعل المذكور الذى اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحل التعاج على التسوان وخطب المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى) اى بعد الزوال (الصافات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافات الهام عن ذكر الله حتى روى انه فانت عنه صلاة العصر (الجواب لادلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوته بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب) فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واجب ان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما يقال سقاه عن العمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لابالهيوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) في دينهم كان (بامرهم) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحوا معناه) يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها) واطهارا لشدة شفقتة عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين (وحله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذلا دلالة للفظ عليه) كما في قوله واسمحو برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لم يفهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشى فالمعنى حينئذ انه امر باعدادها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها للمعنى (الثاني) التسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تماثلا على صورة ابيها فكسوته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائها يسجدن له على عاتقهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لهصبا به بانخاذ الصنم الذى يسجد له في بيته فقال له اصف انك مقتون بذنبك فنب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه (الجواب) ان هذه

لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجالية المغضية الى التردد بين الكيفيات
 المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث
 نبيا يحى بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذ خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو)
 و(كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك في قدرة الله تعالى كقروا تم لا تقولون به) فاهو جوابكم فهو
 جوابنا وما يتسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد
 الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم
 والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله
 وكما حال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه
 اذا طلع النجم الفلانى فانه يمرض * ومنه قصة موسى عليه السلام والتسك بهما من وجوه * الاول
 قوله فوكزه موسى ففضى عليه ولم يكن قتله (لذلك القبطي) (بحق) اى لم يكن مباحا ولا على
 سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسى وقوله
 فعلتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر
 عنه من اقواله محمول على التواضع وهضم النفس * (الثانى انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا
 ما اتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما * (الجواب انه) اى اظهار السحر (لم يكن حراما
 حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات (او علم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا
 بدليل ما اتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (او اراد اظهار معجزته)
 في عصاه وتلقفها لما افكوه (ولا ينم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الابدلك) الاذن (فكان واجبا) لكونه
 مقدمة للواجب (او اراد) القوا ما اتم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم
 صادقين * الثالث) قوله (والق الا لواح واخذ برأس اخيه يحجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب)
 استحق به التأديب من موسى (فذاك هو المطلوب والا فإذآؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى
 (الجواب لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يذنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) في تلك
 الواقعة (فخاف هارون ان يعتد بنوا اسرائيل خلافة) اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى)
 حتى انه لما مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رأى جزع هارون
 واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان
 او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ برأس اخيه لاعلى طريقة الايذاء
 بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشقته وقبضه على لحية الا انه نزل اخاه منزلة نفسه
 لانه كان شريكه فيما يناله من خير او شر قال الآمدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجهما عن
 مذاق العقل * (الرابع قول) اى قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيا نكرا) وذلك الفعل
 لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى
 كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهرها هذه الواقعة ولم يعرف
 حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكرا (او اراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا
 شيء منكرا (وفعل الخضر) لما كان بأمر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) وهى انه طبع
 في امرأة اوريا فقصده قتله بارسالة الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى
 شتهرت به (مختلفة) اى مفتراة (للحشوية اذ لا يلقى ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام)
 يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النجعة باوصاف كمالية منها انه ذوالايد اى القوة واراد القوة
 في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هى العزم
 الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بهما من لم يملك منع نفسه عن الميل

عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب * (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب * (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آتفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنهما فاخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا امسة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الابد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباء ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الواقعة) اى الطعن (في الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعة الالامعة) والخبرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد تمسك في ذنبه) اى ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة) هى آدم (وجعل منها زوجها) بمعنى حواء (ليسكن اليها فلما نقشاها جلت جلا خفيفا الآية) فان الضمير في قوله جعلها له شركاء راجع اليهما ان لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له الله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت ثقل جملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها العمل في بطنك بهيمة فقالت ما ادرى فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدنيك فقالت اخاف مما خوفني به فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلى ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى بينهما لآدم فجعل يدعو ان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى آدم بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لالبن آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اى جعلها عربية) قرشية (من جنسه) لانه خلقها منه (واشراكهما) بالله (تسميتهما ابتاء هما بعبد منافى وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في بشركون لهما ولا عقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعلها لآدم وحواء وان صح انه لآدم) وزوجه (فان الدليل على الشرك في الالهية ولعله) اى لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنباً (اولهه) كان (قبل النبوة) فان قلت قد مر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنباً يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلها لآدم جعل اولادهما على حد في المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في بشركون (ومنه) اى ومن ذلك الجمل (قصة ابراهيم عليه السلام واطهر ما يوهم الذنب) في قصته امران * (الاول قوله) في حق الكواكب (هذاربي) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لا يخفى انه) اى هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم يذنه وبين النبوة) اذ لا يتصور نبوة الابد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقد فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصائبة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل (الثاني) من الامرين (قوله رب ارنى كيف نحى الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفر) (و) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء والقدرة عليه بل (في الآية تصرح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدخا غ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لانه

اتفاقكم) وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا
(الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب
الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم (فيكونون)
اي الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع ان الزهاد
من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك
مما لا شك في بطلانه (التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيب
دعوتهم (انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات
من الافعال والتروك (وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعني قوله المصطفين وقوله
الاخيار (يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين
الافق كذا ومن الاخيار الافق كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز
صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا فذهب ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لا نأقول
الضمير في قوله فذهب عنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى (فهذه حجج
العصمة) اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وانت تعلم ان دلالتها
في محمل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية) فان الاتباع انما
يجب فيما يصدر عنهم قصدا لسهوا ويشترط في القصص ان لا ينهنا ناعنه ورد الشهادة مبني
على الفسق الذي لا يثبت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد
للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل
(واخرج المخالف) اذا هب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغار عمدا
ايضا (بقصص الانبياء) التي نقلت في القرآن والاحاديث والاكثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب
عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجلا ان ما كان منها منقولا بالاحاد وجب ردها
لان نسبة الخطاء الى الرواة اهلون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فادام له محمل آخر
حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم يجسده محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة
او) كان (من قبيل ترك الاولى او) من (صغار صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه) اي لا ينافي كونه من قبيل
ترك الاولى او الصغار الصادرة سهوا (تسمية ذنبا) في مثل قوله تعالى يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
(ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعني ان هذه الامور
الثلاثة لا تنافي في المحملين الآخرين (اذل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه)
عنهم او) عندهم (الترى ان حسنات الاراسيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا
ارتكاب الصغيرة سهوا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (او ان) اي اولان (قصدا وبه هضمنا
من انفسهم) وكسر لها با نها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهاال
والتضرع كي يعفو عنها ربها (ومن جواز الصغار عمدا فله زيادة فسخة) في الجواب اذ يزداد له وجه آخر
وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة (ولفصل ما حملناه) من استدلال المخالف
بالقصص المتولة وجوابنا عنه (تفصيلا فنه) اي من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتفيها) اي
تكلموا بملء افواههم (في التمسك بها من ستة اوجه) * الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله
فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية
تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الامن اتبعك من العاوين * (الثاني قوله تعالى فتاب عليه ولن
تكون التوبة الا عن الذنب) لانها التندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفة النهي

الهمة (كسرقة حبة اولقمة) فانها لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس
 منها كنظرة وكلمة سبغة نادرة في خصام (وقال الجاحظ) يجوز ان يصدر عنهم غير صفار الخسة سهوا
 (بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم
 وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحي) والانصاف بالنبوة (واما قبله
 فتعال الجمهور) اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة (لا يمنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة
 عليه) اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا (وقال
 اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه) اى صدورا لكبيرة (بوجب النفرة) عن ارتكبا (وهى تمتنع
 عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) اى سواء لم يكن
 ذنبا لهم او كان (كعهر الامهات) اى كونها زانيات (والفجور فى الاباء) ودنايتهم واسترذالهم (والصغار
 الخسيسة دون غيرها) من الصغار (وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمدا ولا سهوا
 ولا خطأ فى التأويل بل هم مبرأون عنها باسرها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي * لنا) على ما هو
 المختار عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغار عمدا
 (وجوه * الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب
 (وانه) اى اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم (واجب للاجتماع) عليه (وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
 فاتبعونى يحببكم الله * الثانى لو اذنبوا ردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع) وقوله تعالى
 ان جاءكم فاسق ببناء فتنينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته فى القليل الزائل بسرعة
 (من مناع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم) اى القائم (الى يوم القيمة * الثالث ان صدر عنهم
 ذنب (وجب زجرهم) وتعتيقتهم) لعدم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولا شك ان زجرهم
 ايداء لهم (وايذا وهم حرام اجما ولقوله تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله الاية و) ايضا واذنبوا
 (لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم و) تحت (قوله الا لعنة الله على الظالمين
 و) تحت (قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون و) قوله (انامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم)
 فيلزم كونهم موعودين بمذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجما (الرابع ولكانوا)
 على تقدير صدور الذنب عنهم (اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) اى للانباء (العذاب)
 على الذنب (اذا الاعلى رتبة) فى الكرامة (يستحق) عقلا ونفلا (اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم)
 المفاضة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لتساء النبي لست كما حد من النساء من بات
 ممكن بفاحشة مبيتة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها
 بالمعصية استحق العذاب اضعا فاضاعفة * (الخامس ولم ينالوا) ايضا (عهد) تعالى لقوله لا ينال
 عهدى الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (واى عهد اعظم من النبوة) فان حل ما فى الآية على عهد
 النبوة فذلك وان حل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى
 * (السادس ولكانوا) ايضا (غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله
 تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق (لا غوينهم اجمعين الا عبداك منهم المخلصين واللازم
 باطل لقوله تعالى فى حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخصاله ذكرى الدار وفى) حق
 (يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم
 اخوا ابليس ولم يذنبوا * (السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فرقا
 من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذلك) مطلوبنا (والا) اى وان لم يكونوا اياهم
 بل كانوا غيرهم (فالانباء) ايضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين
 (او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله

كذلك) اي متواترا كما زعمتم (لاحجج به على محمد ولو احجج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعي على نقله ولا تواترا صلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود (واما التزديد فخنثار) منه (انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (واما نقله) ذلك (تواترا اما نقله الدواعي) منهم (الى نقله لما فيه من المحجة عليهم) لالهم (واما لقلة الناقلين في بعض الطبقات) المتبصرة كثرتها في التواتر (لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن نخت نصر فانه قتلهم وافناهم الامن شد منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمجربات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعث الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة * المقصد الخامس في عصمة الانبياء * اجمع اهل الملل والشرائع كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله) الى الخلائق اذ اوجاز عليهم القول والافتراء في ذلك عقلا لا دى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) اي صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فقه الاستاذ) ابواسحق (وكثير من الائمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقض الدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضي) ابو بكر (مصبيا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو منذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدالتها (واما سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (فهى اما كفر وغيره) من المعاصي (اما الكفر فاجمت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك (غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عند هم كفر) فلزمهم تجوز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوز الشيعة اظهاره) اي اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة (وذلك) باطل قطعاً لانه (يفضى الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (اذاولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق او عدمه (وكثرة المخالفين) وايضا ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن ثمود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (واما غير الكفر فاما كبارا وصغارا كل منهما اما) ان يصدر (عمدا واما) ان يصدر (سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعث او بعدها (اما الكبار) اي صدورها عنهم عمدا (فختم الجمهور) من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه سمعا) قال القاضي والمحققون من الاشاعة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبار عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك (وقالت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاسدة في التحسين والتقيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصح (بمنع ذلك عقلا) لان صدور الكبار عنهم عمدا يوجب سقوط هيبته عن القلوب وانحطاط رتبته في اعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق ونزك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدورها عنهم (سهوا) او على سبيل الخطاء في التأويل (فجوزه الاكثرون) والخثار خلافة (واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ في التأويل وهذا التجوز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الحسة كما ستعرفه (واما) صدور الصغائر (سهوا فهو جائز اتفاقا) بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة (الا الصغائر الحسية) وهي ما تلحق فاعلمها بالارذال والسفل والحكم عليه بالحسة ودناءة

(لا نهم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالاعمال الصالحة
 (وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت
 تلك الاديان الزائفة وزالت المقالات الفاسدة واشرفت شمس التوحيد واقرار التنزيه في اقطار الآفاق
 (ولامعنى للنبوة الا ذلك) فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي
 هي غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم
 في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكل وانم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسول
 قال الامام الرازي في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان الله فاننا بحثنا عن حقيقة النبوة
 وبيننا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عدها واما اثباتها
 بالمعجزة فمن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسالك (قريب من مسلك الحكماء) اذا حاصله ان الناس
 في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين (واعلم
 ان المنكرين بعثته عليه السلام خاصة فومان احدهما القادحون في معجزته كالتصاري وقد مر
 ما فيه كفاية) لدفع مقالاتهم (وثانيهما اليهود الاليسوية) منهم (فانهم سلخوا بعثته لكن الى العرب
 خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) اي اليهود المنكرون (بوجهين) الاول ان نبوته تقتضي نسخ (دين
 من قبله) اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) امر (محال لانه
 يدل) اما (على الجهل او البلاء وكلاهما محال على الله تعالى بانه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه
 تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلامر جح وحينئذ (لو كان فيه) اي في الحكم المنسوخ
 (مصلحة لا يعلمها) اي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها او لا
 ثم اهلها بلا سبب ثانيا فالبداء) اي الندم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة) في
 الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتغال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعى المصالح في الاحكام
 (فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص
 في وقت دون وقت وربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته
 (وفي) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مر جوحيتهما
 مقبسة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والمحكوم عليه هنا)
 اي في نسخ شرايع من قبلنا بشرعنا (ليس بمحمّد) اذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان
 تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما يتعلق به
 الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثاني) من الوجهين
 (ان موسى) عليه السلام (نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بل لا تنافي وحينئذ
 لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب (بيانه) اي بيان انه نفي نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله
 (تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض) واذا ثبت دوام السبب وامتناع نسخه ثبت امتناعه
 في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يبادر اليه الفهم (وايضا) فانه (اما ان يكون)
 موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه اوسكت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني) وهو
 نصريحه بعدم دوامه (فانه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التي
 تتوفر الدواعي على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك) لانه (اقوى
 حجة له) اي لمن يدعيه (فيه) اي في جواز نسخه فلا بد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا
 (واما الثالث) وهو سكونه عنهما (فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى
 الاطلاق يتحقق بالمرّة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ) اما بشرعية عيسى
 او بشرعية محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) اي دوام السبب (عن موسى ولو كان

حتى زووا وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين * النوع (السابع اخباره بالغيب
 فيه ماورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة) فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت
 بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى
 ثلاثون سنة ثم نصير ملكا عضوا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة وجوع الامر الى
 بنى العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث
 عن هذا الجنس وجدته كثيرا) لا يحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المجزات المغايرة للقرآن (وان
 لم تتواتر فالقدر المشترك بينها) وهو ثبوت المعجزة (متواتر) بلا شبهة (كشجاعة على وسخاوة حاتم
 وهو كاف) لنا في اثبات النبوة * المسلك الثاني * من مسالك اثبات نبوته عليه السلام (و) قد (ارتضاء
 الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاء ايضا (الغزالي) قدس سره في كتابه المسمى بالنقذ من الضلالة
 (الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط
 لاقى مهجمات الدين ولا في مهجمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهدا عداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل
 قبيح لاقبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ
 الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة
 في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة
 مرضية (واخلافة العظيمة) فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى
 فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى
 عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا
 عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية
 التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع (واحكامه الحكيمة) التي فصلت في الكتب الفقهية
 (واقdamه حيث يحجم الابطال) فانه عليه السلام لم يفرق قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد
 ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامته جثاته (ولولا ثقتهم بعصمة الله اياه من الناس) كما وعدوا
 بقوله والله يعصمك من الناس (لا تمتنع ذلك مادة وانه) عطف على اقدمه المندرج في المجزوات
 الداخلة في حيز الاستدلال اى وبانه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال) ثم بين قوله باحواله وما
 صطف عليه بقوله (من امور من تبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته) لان امتياز
 شخص بزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا (لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبيا)
 قطعاً فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قرناه
 (فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لحوالهم في الدنيا
 والاخرة * المسلك الثالث * من تلك المسالك (اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام
 في التوراة والانجيل * فان قيل ان زعمتم محيى صفته مفعلاً انه محيى في السنة الفلانية في البلدة الفلانية
 وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليين عن ذلك واما ذكره مجملاً
 فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل) فلا يجديكم نفعا (او) نقول على تقدير تسليم
 دلالة على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم (قلنا المعتقد) في اثبات نبوته
 عليه السلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للكملة وزيادة التقرير * المسلك الرابع *
 وارتضاء الامام الرازي انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا
 معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصناعة التزوير
 وترويج الكاذب المغتربات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول
 بالاب والابن والتثليث كالنصارى (انى بعثت) من عند الله (بالكتاب) النير (والحكمة) الباهرة

اباهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين (ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كما سمع النبي عليه السلام في سفره فاقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام ابن تريد قال الى اهلي ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمد عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهي على شط الوادي فاقلت نخد الارض) اى تشقىها (خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابي (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبي صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سمعتها وقلت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرخا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها * النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فان اباسعيد الحدرى رضى الله عنه روى ان راعيا كان يرعى غنم له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاخطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها فاقبى الذئب على ذنبه وقال للراعى اما تنق الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب الا احذئك يا عجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى (والظبية التي ربطها الاعرابي سألته الاطلاق لترضع خشفها وضمت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابي ان يطلقها) فان ام سلمة روت ان النبي عليه السلام كان يمشى في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي ناثم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادق ولى خشقان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله عليه السلام فانتهى الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلقى هذه الظبية (فاطلقها فاطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فانه روى ان اعرابيا جاء على ناقة حراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال لكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا على خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة في كتب السير) كما اومأنا اليها * النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الوادي على ما مررت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركاتها ايضا ففيها معجزتان (و) منها (ماروى ابن عباس) من (انه) عليه السلام (قال لاعرابي) جاء وقال بم اعرف انك رسول الله (ارابت لودعوت هذا العنق) من هذه الخلعة اتشهد اني رسول الله فقال نعم (فدعا فجاء) ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه (لما فارقه وصعد النهر مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات اليه * النوع (الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة منها ماروى انس من ان امه ارسلت حبسا في نور الى النبي عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ماشاء الله ان يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله * النوع (السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس) فانه قال اتى رسول الله بقدر زجاج وفيه ماء قليل وهو بقاء فوضع يده فيه فلم يدخل فادخل اصابعه الاربعة ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقدر رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون

ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الایجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة) ومنها ان القصة الواحدة قد تشمل على امور كثيرة فذكرتارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وتعكس اخرى (واما قوله ان هذان لساحران فقبل غلط من الكاتب ولم يقرأه) فان اباعمر وقرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان اباها و اباها) * قد بلغا في المجد غاياتها) وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) اي بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كافعل) مثل ذلك (في الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقى الياء على حالها في الاحوال الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية العرب والمبنى في كلمة هذا وبين جمع العرب والمبنى في كلمة الذي (وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا) اي انه (واللام) حيث تكون داخله في الخبر ولا بأس اذ هي (تدخل خبر المبتدأ) وان كان قليلا (الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر (وقول عثمان ان فيه لحنا اي في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل ان يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة تمامها) اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة ان ما نقل منه آحاد افرود) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل توارا (وما نقل) منه (متواتر فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المتقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف الثاني عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه (فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه منصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزائه في مراتبها (او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لافائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبهة فتأمل (واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها) على التعمين (ولكن ندمعها او كون القرآن معجزا واما ما كان يحصل المطلوب) اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة

الكلام في سائر المعجزات

اي ما سوى القرآن (وهي انواع) * الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر (وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التهدي فيكون معجزة * النوع (الثاني كلام الجمادات قال انس كنعند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفامن حصي فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح) ثم صيهن في يداني بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه) الباقر الذي ادرك جمعنا من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاته جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما اكل النبي عليه السلام منه (ولمادعا للعباس واهله امن له اسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصحبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتغل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابني وهو لاء من اهل بيتي فاسترهم من النار كسترى

العليا (فيفقون فيه) اى فى ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذى يمكن للبشر ان يصل اليه (حتى اذا شاهدوا اما هو خارج عن حد) هذه (الصناعة علموا انه من عند الله) ولولم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصناعة التى كانت المعجزة من جنسها او كانوا متناهيين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثله (وذلك كالسحر فى زمن موسى) عليه السلام فانه كان غالب على اهلها وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (ان حد السحر تخيل وتوهم) لما لا يثبت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلب ثعبانا يتلفق سحرهم الذى كانوا يأفكونه) اى يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل التخيل من غير ان يزداد حجمها (علموا انه خارج عن السحر) وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به) اما (فرعون) فانه (لقصوره) فى هذه الصناعة (يظن انه كبيرهم الذى يعلمهم السحر) وكذا الطب فى زمن عيسى عليه السلام فانه كان غالبا فى اهلها وكانوا قد تناهوا فيه (ويعلمهم) الكامل فى بابه (علموا ان احياء الموتى وبراء الاكهم ليس حد الصناعة) الطبية (بل هو) (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما اتى) النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين فى عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه) للاسلام ملتزما (للصغار) اى الذل والهوان كالنفاقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلة بباطلهم ويقولون والزراعات زراعا فالخاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات آكلا (ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والاهل (لدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء اى لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله قطعا سلما) ان القرآن ليس معجزة ببلاغته (لكن لم لا يكون معجزة بالاخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الاولى ان يقال (حد المعجز منه) اى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضى به العادة) وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف (و) لاشك انه (قد بلغ) الاخبار بالغيب (فى القرآن ذلك البلغ) المخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) اذ يكفينا العلم به اجساما (وبه) اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الاخبرتين اما عن الثانية فان يقال اخبار المتجمين والكهنة لم يبلغ ذلك البلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذى فلما يقع الغلط فيه لامن قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا فى اثبات النبوة اشتغال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتغال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلما) انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب (لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف) واما الشبهة (الموردة عليه) فالجواب عن الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغير ما من اشباع او زيادة او نقصان) واذا غير بشئ من ذلك خرج عن اسلوب القرآن (ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريفه واتحاد رويده) ما ذكره من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان (ما يقع من ذلك) الموزون (فى نثر البلغاء اتفاقا) اى بلا قصد (على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا) ومن قال لغلامه اد خل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر (الموزون الصادر عنه) شاعرا (ولا كلامه شعرا) (ضرورة و) الجواب (عن الثانية ان المراد بالكاتب) المذكور فى الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا اشكال او) المراد القرآن لكن اريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج اليه فى امر الدين) اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله (وعن الثالثة ان التكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة فى تحقيق المعنى ونصويره

الصادر عنهم (قبل التحدى به) بل قبل نزوله (فانهم لم يتحدوا بإنشاء مثله بل بالاثبات به) فلهي
بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة
﴿ واوجب ﴾ عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول
(قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الحفاء قلنا الاختلاف والحفاء وان وقع في آحاد الوجوه
فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في انه) اى مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار
عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز (معجزو انما
وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر
الى احد ما بيناه) بعينه (يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها ولا بجملتها منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه
لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة (وكأين من يبلغ بقدر على النظم او الثر ولا يقدر
على الآخر ولا يلزم من القدرة على احد هما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت
للكل) من حيث هو كل ولا جملة من الافراد المتعددة كشمرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد
مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذى ذكرناه (وانا نختار انه
معجزا بلاغته ﴾ واما الشبهة ﴿ القادحة في ذلك ﴾ فالجواب عن الاولى ان الفرقى كان بينا
لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عى عن ذلك لقصوره في صناعة
البلاغة والتميز بين مرانيتها) فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد معجز
او تلك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جود) وعدول (عن سواء
السبيل) لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتل على مثل بلاغتها لا بما هو اضعافها
المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف (وايضا فيكفينا) في اثبات النبوة (كون
القرآن يجملته او بسوره الطوال معجزا) وهذا مما لا ستره به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول
محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم
اجده منها و) الجواب (عن الثانية ان الاحاد لا تعارض القاطع) يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور
القرآن مروى بالاحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن
في مقابلته فذلك الاحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا (انهم لم يختلفوا في نزوله
على محمد صلى الله عليه وسلم) (و) لاني (بلوغه في البلاغة حد الاعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن وذلك
لا بضرنا فيما نحن بصده (واما السئلة فالاخلاف) فيها متحقق بلا شبهة الا انه (في كونها آية من كل
سورة) كما هو القول الجدي للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي كبت للتين كما هو قوله القديم
او كونها آية فزة ازلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الخفية (لاني كونها من القرآن)
في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جمع
القرآن فيما يأتي به الواحد من آية او آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير)
فيما بينه وبين الآيات الاخرى لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه
السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فأتى به الواحد كان
متيقنا كونه من القرآن وطلب اليه او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى
(و) نقول ايضا (ان الخبر المحفوظ بالقرآن قديفد العلم وهو) اى العلم بكونه من القرآن هو (المدعى
ولا علينا ان ثبت) ذلك العلم (بالتواتر وبالقرآن) قلنا ان نختار ان ما أتى به الواحد انما ثبت كونه من
القرآن بالاحاد المنضمة الى القرائن (ثم) نقول (لا بضر) فيما نحن بصده (عدم اعجاز الآية والآيتين)
فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بنماها واقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن
الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله وبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة

لهم ان كيدى متين (و) نحو (قوله ويخزهم وينصرهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا اشبع
كسرة الميم في ويخزهم وقحة النون في مؤمنين كان موزونا بلاشبهة (سببا) اى وفي القرآن ما هو شعر
لاسبما (اذ انصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير) على اوزان بحور الاشعار (الثاني ان فيه كذبا
اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شئ) وقال (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل)
القرآن (على اكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولاعلى الحوادث
اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (اذ فيه اللحن نحو
ان هذان لسان قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحن وسقيية العرب بالسنتهم * الرابع
فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى كذلك
وفيه ابضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد * الخامس انه نفي
عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج
بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا (نجد فيه اختلافا كثيرا) فلا يكون هذا الاحتجاج
صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) اى الاختلاف (اما في اللفظ او المعنى والاول
اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل
كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثل (فكانت
كالجبارة بدل فهي كالجبارة و) مثل (السارقون والساوقات بدل والسارق والساارقة * واما
تبديل التركيب فمخوضت عليهم المسكنة والذلة تبدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت
بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فمخوضت النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم
وهو اب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله (له تسع وتسعون
نجمة اثني * واما) لاختلاف (في المعنى فمخوض بنا بعد بين اسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا ياعد
بين اسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب (والاول دعاء والثاني خبر و) نحو (هل يستطيع ربك بالغيبة
وضم الباء وهل يستطيع ربك بالخطاب وقبح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال
عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصاص الطوال بحيث
لوتبعها ابلغ البلغاء لم يعترف بها على سقطة فضلا عن التساقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور
في مقدار اقصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار
من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلاشبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للعجز
* واما القول بالصرف فلوجوه * الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها (على ان القرآن معجز و)
على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه (لوقال انا اقوم واتم لا تقدرين عليه
وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل معجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين
على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثاني) انهم (لوسلبوا القدرة) كما قال به الشريف
المرتضى لعلوا ذلك من انفسهم و) لتناطقوا به عادة وتواتر عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة
بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتذكروا) ولم يظهره (لثلا يصير
حجة عليهم) لمحنة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراسا على ابطال حجة وانتكاس دعوته فلا
يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من انفسهم (قلنا ان كان ذلك) اى سلب القدرة عنهم (موجبا
لصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرتهم) والاعراض بالكلية عن مقتضاه
(وان لم يكن موجبا) لصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحلوه عليه)
وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صبروته حجة عليهم (الثالث) انه
لا يتصور الاعجاز بالصرف وذلك لانهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن

(ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل) اعجازه (بالصرف) على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف (فقال الاستاذ) ابواسحق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله) عنها (مع قدرتهم) عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتمريع بالبحر والاستئزال عن الرياضات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة) يعني ان المعارضة والاتباع بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها * الفصل الثاني * في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا) اولا (وجه الاعجاز يجب ان يكون يتألف من يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) اي في وجه الاعجاز انه ماذا (دليل خفاه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز (وابضا فخما فان مسئلة على وزنه) واسلوبه ومن حاقه قوله الفيل ما الفيل وما اذ راك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلو جوه * الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء و) ابلغ (قصيدة للشعراء) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص (ثم قسمنا الى اقصر سورة من القرآن و) اتم (تزعجون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (يتألف ربما زعم ان الافصح معارضها) الذي قيس اليها (ولابد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعى (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس اليه (الى حد تنفي معه الريبة) حتى يحزم بصدقه جز ما يقيننا * الوجه (الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتبرزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) في كونها منه * الوجه (الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد) اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية) والآيتين لم يضعوها في الصحف الابينة اوعين والتقرير ما مر) وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في الصحف الى عدالة ولا الى بينة اوعين * الوجه (الرابع لكل صناعة مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) نفق عنده ولا تجاوزه (ولابد في كل زمان من فائق) قد فاق (ابناءها) بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمدا كان افصح اهل عصره) فأتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه (ولو كان ذلك معجزا للكان) ما اتى به (كل من فاق اقرانه في صناعة) من الصناعات في عصر من الاعصار (معجزا وهو ضروري البطلان واما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصير معجزا واما الاخبار بالغيب فلو جوه * الاول انه جائز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين (الا ان يتكرر) ذلك الاخبار (الى ان يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومرتبة) اي مراتب التكرار الى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المجمين والكهنة) كادل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم حينئذ ان لا يكون ما خلا عنه) اي عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلو جوه الاول) ان فيه تناقضا لانه (قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولان فعولان فعل ومنه قوله واملى

سؤال اوجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التي اوردوها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولنتكلم الآن في وجهه اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين * الاول في وجهه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقل هو ما اشتهل عليه من النظم) اى التأليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه) اى اوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعها) اى اواخرها (وفواصلها) اى اواخر الاى التي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجهه اعجازه (كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ) واهل العربية ثم انهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم (البلاغة التعبير باللفظ الرائع) اى المعجب بخلوصه عن معاني المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيتها (عن المعنى الصحيح) اى المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان في البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف اللفاظ وروث المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق ان الموجود منها متناه) لانها واقعة في تلك اللفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك اللفاظ في اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من اللفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فتكون على رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهي (ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في اثبات اعجازه (الى بيان انه الغاية) القصوى (فيها) اى في المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) اى واما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثبت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) باسرها (من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل) من (ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتشليل) اى ضرب المثل (و) اصناف (الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) اى خلوه (عن اللفظ الغث) اى الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من انواع البلاغات (بحيث) اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) اى للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) اى من تلك الفنون (الاوجده فيه احسن ما يكون) فالقرآن مشتمل على جلها لم يغادر شيئا منها (ولا يقدر احد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته في تزيين كلامه (الا على نوع او نوعين منه) اى من المذكور الذي هو فنون البلاغة (وربما لورام غيره) اى غير ذلك النوع (لم يواته) اى لم يوافقه ولم يأت له قال الامدى ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستينار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لورام غيره في كلامه لما واثاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) اى لغة العرب (وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته (وقال القاضي) الباقلاني (هو) اى وجهه اعجازه (بمجموع الامرين) اى النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبيهم سيغلبون) في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما اخبر به (وذلك كثير) يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبل الكاثنة على وفقها (وقيل) وجهه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكو في ذلك بقوله تعالى

ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب (عن الرابع والخامس) ان ادعى العلم الضروري
الحاصل من التواتر الواقع (في نفس الامر) (على شرطه) وضابطه (لا ان يستدل بالتواتر) والعلم بحصول
شرطه وضابطه (على ما ادعينا) والفرق بين الامر بن ظاهر) فان حصول التواتر في نفس الامر
مشملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه
اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماسية سوى التواتر وليس يعتبر
في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم
منه الدور نعم اذا استدل على شئ يكون اخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه
توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر
ضروري عندنا لانظري فتدبر * الطائفة (السابعة) من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها
قالوا تتبعنا الشرائع) التي اتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة
فعلنا انها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذي لا يوافق العقل
والحكمة (كأباحة ذبح الحيوان وابلاؤه) لنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع
والعطش في) صوم (ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن) مع انه لا منفعة في هذا
المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الافعال الشاقة كطي القياقي
وزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع ثقلها
ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لامرئيه
له على سائر الاجار وكبحرهم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامه الحسنة وكبرمه اخذ الفضل في صفقة
وجوازه في صفقتين) كأن يبيع مدحوة جيدة بمدى من عجوة ردية فانه ربا حرام وان باعها بدرهم
ثم اشترى به مدى من الرثة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) اي الصفقة والصفقتين (في المصالح
والمفاسد) من جميع الوجوه (الجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح ووجوب الغرض
في افعاله تعالى (فما يتبعه) اي غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة
(ولا يلزم منه عدمها) في نفس الامر (واعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها على ان في التعبد
بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الالية وملكية قهرها) اي تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة
وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم
انقادت له لاجل تلك المصلحة لا مجرد امثال حكم مولاها سيدها وكان عند بها انها ذات قوة
ورسوخ في العلم فرما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقادها
امثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد بزيادة ابتلاء
في التكليف فان النفس تأبى عملا لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية
ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومه * المقصد
الرابع * في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسائل * الاول وهو العمدة انه ادعى
النبوة وظهرت المعجزة على يده اما الاولى فتواتر الاخبار بالحقه بالبيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار
فيها (واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره * الكلام في القرآن * وكونه معجزا ان نقول نتحدى به ولم يعارض
فكان معجزا) اما انه نتحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة (آيات التحدى كثيرة) كقوله تعالى
فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مغتربات وقوله فأتوا بسورة من مثله (واما انه لم يعارض
فلانه لو عرض لتواتر) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله (سيما والخصوم اكثر) عددا (من حصي
البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه) واما انه حينئذ اي حين اذ نتحدى به ولم يعارض
(بكون معجزا فقد مر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة

اي عن المعارضة في مثل هذا الامر (بحيث لا يندب له احد) ولا يتوجه نحو الايمان بالمعارض اصلا
(والقدر فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) اي وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة
واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امر اخارقا للعادة دالا على
صدق المدعى وان كان ماتي به مقدورا لغيره (وعن الثاني كما علم بالعادة وجوب معارضته)
على تقدير القدرة (علم) بالعادة ايضا (وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض
في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الجميع) اي في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم
الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاسمحاح عادة اخفاؤها مطلقا) من اصحاب المدعى
عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية * الطائفة (السادسة)
من منكري البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهد هذه الاباتواتر ولكنه لا يفيد العلم)
فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم (لوجوه * الاول
اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل
الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد فان
من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) اي العلم (في عدد) معين
(و) ايضا (ادعاء الفرق) بين العديدين المذكورين في افادة العلم (تحكيم) محض واذا كان كذلك
(فلتفرض طبقة لاتفيده) اي لاتفيد العلم قطعا كائنين مثلا (ثم زيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد) شيء
من هذه المراتب (بالغاما يبلغ) لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة * (الثالث لو اوجب التواتر العلم
لاوجه خبر الواحد واللازم متف) اتفاقا (بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا)
مناوئكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالواجب له) اي للعلم على تقدير حصوله انما
(هو الخبر الاخير) وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ * (الرابع شرطه
استواء الطرفين والواسطة) بالغة ما بلغت (ولا سبيل الى العلم به) اي بالشرط المذكور واذا لم يعلم
شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم
حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به
(فاثبات العلم به) اي بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح * وجواب الاول منع مساواة
حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه
كل واحد) جواب (الثاني ان حصول العلم عنده) اي عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو
(بخلق الله تعالى اياه وقد يخلفه بعدد دون عدد) فلان سلم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب
وعدم افادة العلم (كيف وانه) اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين
والسامعين) فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل
باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم
لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن (الثالث اما عندنا فلانه) اي العلم
عقب التواتر (بخلق الله) فقد يخلفه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير
موجبا له (واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن اهل التواتر (اسباب معدة)
لحصول العلم لا موجه له (وهي) اي الاسباب المعدة (قد لا تتجمع السبب) بل تكون متقدمة عليه
(كالحركة للحصول في المنتهى) فللاخبار السابقة مداخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر
وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله (ثم انا نجد من انفسنا
ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى) ذلك الظن (بالثاني والثالث) وهكذا الى ان ينتهي (الى ما لا اقوى
منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم

(اذلعه) اى الغرض منه (غير التصديق) له (كايهامه) اى ابهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب)
 بذلك (كانزال المتشابهات) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الا حتراز عن ذلك الخطأ
 الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (او) يكون ذلك الحارق (لتصديق
 نبي آخر) موجود في جانب آخر او يكون ارها صائلي سياً في فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي
 قبل مبعته وكالتور الذي كان في جبين آباءه (الخامس انه لا يلزم من تصديق الله) اياه (صدقه الا اذا علم
 استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلاً (اذ لا يقع عندكم منه شيء) ولا سيما لزوم الدور
 (السادس لعل التحدى) الصادر عن المدعى (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض
 الاقطار (اولعه) اى القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعى ومواطأة معه (في اعلاء كفته
 لينال من دولته حظاً) وافرا (السابع لعلهم استهانوا به اولا) وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه
 فلم يشغلوا بمعارضته في ابتداء امره (وخافوه آخر الشدة شوكته) وكثرة اتباعه (اوشغلهم ما يحتاجون
 اليه في تقويم معيشتهم عنه) اى عن المدعى ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لما منع) منع
 المعارض عن اظهار ما عارض به (اوظهر ثم اخفاه اصحابه) اى اتباع المدعى (عند استيلائهم)
 وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحي بالكلية (ومع قيام هذه الاحتمالات)
 الثمانية (لا يبقى لها) اى للخارق الذى سمي معجزة (دلالة على الصدق) * الجواب الاجالى ما قررناه غير
 حرة) اى قررناه مراراً ومن جعلها جواب الطائفة الرابعة (من ان الجوزيات العقلية لاتنسا في العلم
 العادى) كما في المحسوسات (و) الجواب (التفصيلى عن الاول اثابنا ان لا مؤثر في الوجود الا الله)
 فالمعجز لا يكون الا فعلاً له لا للمدعى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حداً لا عجزاً) الذى هو (كفلق البحر
 واحياء الموتى) وبراء الاكهم والابرض (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لا يلتبس السحر بالمعجزة
 فلا اشكال (وان بلغ) السحر حد العجز (فاما) ان يكون (دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر
 ايضا) انه لا التباس (او) يكون (معه) اى مع ادعاء النبوة والتحدى وحينئذ (فلا بد من) احد امرين
 اما (ان لا يخلقه الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقاً للكاذب وانه محال)
 على الله سبحانه لكونه كذباً (و) الجواب (عن الثانى ان لا خالق الا الله) فلا يكون المعجز مستنداً الى غيره
 (وعن الثالث ان) من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه (و) من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ
 ابو اسحق (لا تبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجزة وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد)
 والاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقاً فقط (وقال القاضى يجوز) الكرامة
 (اذا لم تقع على طريق التعظيم والحيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة
 عن المعجزة (بانها مع دعوى الولاية دون النبوة على التقدير) كلها (فالفرق بينهما وبين المعجزة
 ظاهر) فلا تشبه احديهما بالآخرى (وعن الرابع انا لا نقول بالغرض) اى لا نقول بان خلق المعجزة
 لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول ان خلقها) على يد المدعى
 (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما ان حجة الخجل تفيد العلم الضرورى بمحصول الحجالة
 مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول
 بالوجوب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوى يقتضى تلك الحجة في ذلك الشخص من غير
 ان تحصل فيه الحجالة (وعن الخامس قدمي) في مسألة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب
 عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا اتى) مدعى النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز
 من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع يعلم عادة) اى يعلم بالضرورة العادية
 والوجدانية (المبادرة) بلاتوان (الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل
 زمانه واستباعتهم والحكم عليهم في انفسهم ومالهيم) يعلم بالضرورة ايضا (عدم الاعراض عنها)

وما بينهما ومن انعداها الذي نقول نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما في الامثلة المذكورة
 (لا ينافي امكانها) في انفسها (وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الخير المعين
 لا يستلزم فرض عدمه بل له مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة (للحس) الشاهد به
 شهادة موثوقا بها (والعادة احد طرق العلم كالحس) فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة
 مع امكان نقيضه في نفسه (ثم ان خرق العادة اعجازا) لشي (وكرامة) لولي (عادة مستمرة) توجد في كل
 عصر واوان فلا يمكن للعاقل النصف انكاره او فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا
 ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة * الطائفة (الخامسة) من قال بظهور المعجزة
 لا يدل على الصدق) في دعوى النبوة (لاحتمالات * الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا
 منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما المخالفة لنفسه
 لسائر النفوس) البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر
 عليه بعض آخر منها (اولما جاز خاص في بدنه) هو اقوى من امر جاز اقرانه فيقوى به على فعل
 يعجز عنه غيره وان تواقفا في الماهية (او امكنه ساعرا) ماهرا في السحر (وقد اجتمع على حقيقته)
 اى على كون السحر مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به
 بين المرء وزوجه والسنة قصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن انكره من القدرة فقد
 خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهود الصحابة الى ظهور المخالفين
 الا وكان الناس يتفاوضون فيه في امر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر فقال
 بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره
 وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي
 (اولا لمسم اختص) هو (بمعرفته) يعنى ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات
 الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه
 غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن
 تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفصلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث
 الكائنات العنصرية وحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فن عرف احوال الفاعل
 والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (او لخاصية بعض المركبات)
 اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد
 (والكهربية) التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اثناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه
 حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق
 الذي ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالم بذلك النوع من التركيب دون غيره
 (الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) اى استناد المعجز (الى بعض الملائكة) فانها قادرة على افعال
 غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد النبي ليعقوب الناس واما عصمة الملائكة فاما تعلم
 بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا (او الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة
 (او) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) اى مدعى
 النبوة (قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من
 السنين ويستتبع امرا غريبا (فانخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون حينئذ دالا على
 صدقه (الثالث) منها (ان يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع)
 ان لا يصدق به التصديق (اى سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعى) اذ لا غرض
 واجبا في افعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق

وليس ذلك تكليفاً بما لا يطاق لان التكليف (في الحال) انما هو (بالايقاع في ثاقى الحال) لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) اى التكليف (كالاحداث) يعنى ان ما اورثتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اماحال وجودة فيكون تحصيلاً للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين التقيضين (وهو) اى الاحداث (بملاشك فيه فما هو جوابكم) في الاحداث (فهو جوابنا) في التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) اى التفكير في معرفة الله وصفاته واقفاله (احد اغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكليفات معينة عليه) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي يربى شغلها على شغل التكليف) * الطائفة (الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف في معرفة التكليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان البراهمة من قال بنبو آدم فقط ومنهم من قال بنبو ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبو شيت وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فوائدها (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) اى احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمه (والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح (ان الشرع المستفاد من البعثة) فائده تفصيل ما اعطاه العقل اجالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لا يشكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك) اى النبي الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة في دهر طويل يحرمون فيه) اى في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) اى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع ان اشتغالهم بذلك) اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته) اى معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذلك لا يقال في امكان معرفة التكليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبي يعلم ما لا يعلم الامن جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلم بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهوان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى وضع يمتاز عن بنى نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه (تمة لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ * الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة اصلا (لان تجوز خرق العادة سفسطة ولوجوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهابا وماء البحر دما ودهنا واوانى البيت رجالا) كلا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم) المدعى عقب دعواه بلامهلة (ويوجد مثله) في ان اعداه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) اى في تجوز خرق العادة (من الخط والاخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ ان يكون الاثنى بالاحكام الشرعية في الاوقات المنفرقة اشخاصا مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذى تنقاضه غير الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التي تنافى نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض

(فقال) الولد (دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك اليس ذلك) القول من الولد (مستقيما في نظر العقلاء ولو هلك الميكن ملوما مذبذوبا ومن منعه ذلك اليس منسوب الى فعل ما توجه به الشفقة والحنو) وبما قررناه بندفع الالتزام عن اصلهم ايضا * الطائفة (الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها) التي لا تخلو هي عنها وابضا هي لا تخلو عن التكليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكليف) الذي هو لازمها (نمتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الافعال (و) ذلك لما تبين من (ان فعل العبد واقع بقدره الله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل امام معلوم الوقوع) من العبد (او معلوم اللوقوع) منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتعا ولا قدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذ اى حين اذ ثبت الجبر) فيصح (فيكون ممتعا) (الثاني التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) اذا اقدم عليه (او العقاب بالترك) اذا اجمعه (وهو) اى الاضرار (فيصح) والله تعالى منزعه عنه (الثالث التكليف اما لغرض وهو عبث) فيصح (او لغرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزه) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (او الى العبد وهو اما اضرار وهو ممتنع بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعد منه بخلاف المعقول) فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والاعذبتك ابد الآباد ولا شك ان اهم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) اى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولا شك ان اضرار جاعة لمنفعة آخرين ظلم فيصح (الرابع التكليف) بايقاع الفعل (امامع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) اصلا (لوجوه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا فيهما وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بمحصل الجاصل (واما قبل) وجود (الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوز. وهو ظاهر (و) اما (من جوزه) فانه (لا يقول بوقوعه ولا) اى ولا يقول بان (كل تكليف كذلك) اى تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من اهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (وبيجوز ويمتنع عليه) من الافعال (ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفاضل) وهو النظر فيما ذكر (تربى) اى يزيد ونفصل (على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتعا عقلا * وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره نجاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية (و) جواب (الثاني) ان يقال (ما في التكليف من المصالح الدنيوية والاخرية تربى كثيرا على المضرة) التي هي (فيها) وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز * (و) جواب (الثالث انه فرغ حكم العقل) بالحسن والقيح (ووجوب الغرض في افعاله تعالى مع ما اجنباه الثاني) وهو ان نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع للدنيوية والاخرية التي تربى على مضرة التعب بمشاغ الافعال واما عقابه ابد فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمثل امر مولا وسيد. وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذى هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيلى سابق على التحصيل الذى هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه حينئذ لوجوه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله تعالى وهو باطل * (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل

الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الاطراف
 ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) في مدعانا (فانا) انما (ادعينا) الامكان
 العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة
 (وهم طوائف * الاولى من احوالها) اي حكمي باستصحابها لذاتها * (الثانية من) جوزها ولكن (قال لا تخلو)
 البعثة (عن التكليف) باوامر ونواه (وانه) اي التكليف (ممتنع) فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها * (الثالثة
 من) جوز التكليف و (قال في العقل كفاية) في معرفة التكليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها *
 (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق العادة محال عقلا (ولا تصور) النبوة (دونها) اي دون
 المعجزة * (الخامسة من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالاتها) على صدق مدعى النبوة * (السادسة
 من سلم) دلالاتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيد العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين
 عنها فان العلم بمحصل المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتواتر) وهو لا يفيد العلم اصلا بل الظن
 وانه لا يجدي في المسائل اليقينية * (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن
 (منع وقوعها) فهذه هي الطوائف المتكررة لها * (الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها
 (احجج) على استصحابها (بوجود * الاول المبعوث لابد ان يعلم ان القائل له ارسلتك) فبلغ عنى (هو الله
 ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبي
 (الثاني ان من يلقي اليه) اي الى النبي (الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا) لكل من حضر
 حال الالتقاء وليس الامر كذلك كما اعترفت به (والا) اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك)
 اي القاء الوحي بطريق التكليم (منه مستحيلا) اذ لا تصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها)
 اي بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) اي العلم بما ذكر
 (لا يحصل الا بامض النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما
 لا يخفى (وهو) اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم اوسنة بل هو مختلف
 بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فله كلف الاستمهال)
 اي يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في اي زمان كان (و) حينئذ يلزم الخاف
 النبي وتبقى البعثة عبثا (والا) اي وان يجزله الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف
 بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وانه فيح عقلا) فيمتنع
 صدوره عن الحكيم سبحانه * (وجواب) الوجه (الاول والثاني ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول
 ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتفاصر عنها جميع المخلوقات
 وتكون مفيدة له ذلك العلم (او يخلق علما ضروريا فيه) بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثاني
 وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن
 شيء * (و) جواب (الثالث اما على اصلنا) في التعديل والتجوز (فلا يجب الامهال) لانا بنا فيما سبق انه
 اذا ادعى النبي الرسالة واقرن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر
 فقد ثبت الشرح واستقر وجوب المتابعة سواء نظر اولم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل
 لم يجب الامهال لجرى ان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو ممكن منه واليه الاشارة بقوله
 (مع العلم العادي الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم) في التحسين والتقيح (وان
 صرحوا بخلافه منع الامهال) يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص
 لهم عن ذلك الا لزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت
 مصلحتهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المماليك ويقربهم من السعادة ويبعدهم
 عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق

كأنفطار السموات وانتشار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرف الدنيا وقيام الساعة ولا إرسال
 في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة
 ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار إليه بقوله (وهي عندنا)
 أي الأشاعة (أجراء الله عاداته بخلق العلم بالصدق عقيب أي عقيب ظهور المعجزة) فإن اظهار المعجز
 على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا تكون دلالة عقلية لتخلف الصدق
 عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم تنق الجبل وأوقفه على رؤسهم وقال
 إن كذبتوني وقع عليكم وإن صدقتوني أنصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم وإذا هموا
 بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع
 كونه ممكنا عنه أمكانا عقليا الشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها (وقد ضربوا لهذا مثالا قالوا إذا ادعى
 الرجل بمشهد الجيم الغفير أني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك إن كنت صادقاً فخالف عادتك وقم
 من الموضع المعن ذلك من السرير واقعد بمكان لا تعناده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق
 بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب
 على الشاهد) حتى يتجه عليه أن الشاهد تطل أفعاله بالانغراض لأنه يراعى المصالح ويدبر المفاصد
 بخلاف الغائب إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعى في إفادته العلم بالضرورة
 العادية) أي ندعى أن ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وإن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية
 (ونذكر هذا) المثال (للتفهم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله
 تعالى لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لأن فيه إيهام صدقه وهو اضلال قيمع من الله)
 فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبعض أصحابنا أنه) أي خلق المعجزة على يد الكاذب
 (غير مقدور) في نفسه (لأن لها) أي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعاً) أي دلالة قطعية بمتنع
 التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به تميز الدليل الصحيح عن غيره (وإن لم نعلمه) أي ذلك الوجه
 (بعينه فإن دل) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقاً) وهو محال (والا
 انفك) المعجز (بما يلزمه) من دلالة القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال (وقال القاضي اقتران ظهور
 المعجزة بالصدق) ليس أمراً لازماً وعقلاً كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد العاديات)
 كما عرفت (فاذا جوزنا انخراطها) أي انخراط العاديات (عن مجراها) العادى (بإزائها) إخراج المعجز
 عن اعتقاد الصدق وحيث يجوز اظهاره على يد الكاذب (اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة
 والمفروض أنه جائز) (وأما بدون ذلك) التجوز (فلا) يجوز اظهاره على يده (لأن العلم بصدق الكاذب
 محال) تذييل من الناس من أنكر إمكان المعجزة في نفسها (ومنهم من أنكر دلالتها) على صدق مدعى
 النبوة (ومنهم من أنكر العلم بها واستأنبك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم بأجوبتها) المقصد
 الثالث في إمكان البعثة وبحثنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فإن الدال على الوقوع
 دال على الامكان (بلا اشتباه) وقالت الفلاسفة إنها واجبة عقلاً لما مر) من أن النظام الأكمل
 الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة
 يجب على الله) فصل (بعضهم) فقال (إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون) وجب عليه إرسال النبي إليهم
 لما فيه من استصلاحهم (والا) أي وإن لم يعلم ذلك بل علم أنهم لا يؤمنون لم يجب الإرسال بل (حسن)
 قطعاً لأعدائهم (وقال أبو هاشم يمتنع خلو) أي خلو البعث (عن تعريف شريعات لا يستقل العقل بها)
 لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوز الجسائي لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة
 (و) جوزها أيضاً (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة أولاً (وقيل) إنما يجوز البعث لتقريرها
 (إذا اندرست وهو) أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناءً) أي مبنى (على أصلهم)

شراؤها) وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل (و) اما (قوله وجعلني نبيا) فهو (كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين) في انه تعبير عن التحقيق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قرره اماماهو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى (واما التأخر) عنها (فاما) ان يكون تأخره (بزمان يسير يعاد مثله فظاهر) انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا (واما) ان يكون تأخره (بزمان متطاوول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالة (قيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا (واما انتي التكليف بمسابعه حينئذ) اي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومسابعه في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) اي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعده (وقبل حصوله) اي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل بصير قوله) اي اخباره (معجزا عند حصوله) اي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفته اعني كونه معجزا (والحق ان التأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمختار عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطنا لا تصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل بطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار **في البحث الثاني في كيفية حصولها** المذهب (عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما نطق به مشيئته) من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوه الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لظهورها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما لصفته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن كما نشاهده في المرضى) من (ان النفس لا اشتغالها بما ومتها لمرض) من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية (تنكف) وتمنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن القوت) الذي يحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (مالو امسك) اي زما نالو امسك عنه (في) ايام (صحته شطره) اي نصفه بل عشره (هالك) بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في التوجه المنخرط في سلك الملاة الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان اشد واقوى واما التوجيه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابنت عند ربي يطعمني ويسقيني (واما القول فكا لاخبار بالغيب وسببه ما مر) في المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتفاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى التخيلة والحس المشترك (واما الفعل فبان يفعل فعلا لا تفي به منه غيره من تنق جبل اوشق بحر وقد تقدم) بيانه بان نفسه لقونها تنصرف في مادة العناصر كما تنصرف في اجزاء بدنه **في البحث الثالث في كيفية دلالتها** على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات

وهل يشترط التصريح بالتهدى (وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) بشرط (بل يكفي
 قرائن الاحوال مثل ان يقال له (اى لمدى النبوة (ان كنت نبيا فاطهر معجزا ففعل (بان دعا الله فاطهره
 فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا بمزلة التصريح بالتهدى (الخامس ان يكون موافقا للدعوى
 فلو قال معجزتى ان احبى مينا ففعل خارقا آخر (كشتق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه (لعدم تنزله منزلة
 تصديق الله اياه (السادس ان لا يكون ما ادعاه واطهره (من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق
 هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه (لان المكذب هو نفس الخارق (نعم
 لو قال معجزتى ان احبى هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا
 لان المعجز احياؤه (وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك (الاحياء
 (مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى (فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقيل
 هذا (الذى ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده (اى بعد الاحياء (زمانا) واستمر
 على التكذيب قال الامدى لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خربنا في الحال (قال
 القاضي (بطل التعجاز لانه كان احبى للتكذيب (فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق (بين
 استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين (بخلاف الضب (والظاهر
 انه لا يجب تعيين المعجز (بل يكفي ان يقول انا آتى بخارق من الخوارق ولا بقدر احد على ان يأتى بواحد
 منها وفي كلام الامدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا
 لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المسائلة وقال القاضي لاحاجة اليها وهو الحق لظهور
 المخالفة فيما ادعاه (السامع ان لا يكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف
 او متأخرا عنها على تفصيل سيأتى وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتى ما قد
 ظهر على يدي قيل لم يدل على صدقه ويطلب به (اى بالابان بذلك الخارق او بغيره (بعد) اى بعد
 الدعوى (فلو معجز كان كاذبا قطعنا فان قال (في اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا
 خلوه واستر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلفه فيه قبل التهدى
 لان المعجز اخباره عن الغيب (وهو واقع مع التهدى موافق للدعوى لخلق ذلك الشيء في الصندوق
 (و) اما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التهدى) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا
 فانه (بناء) اى مبنى (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسبطله) وانما كان مبنا على ذلك لان العلم
 بالغيب لو كان مخلوقا قبل التهدى لم يكن اخباره بمنزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه
 انه آية صدقه ودليل عليه وسأنتك انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل)
 ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء
 واليه الاشارة بقوله (فاتقولون في كلام هبسى في المهد وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة)
 فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ماتقولون ايضا (في معجزات رسولكم من شق بطنه
 وغسل قلبه واطلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا)
 تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز
 والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارباها
 اى تأسيسا للنبوة من اربصت الحائط استسه والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لئلا يخرق ذلك
 العصر وهو مر دود لوجودها في عصر الانبياء فيه هذا (وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله
 وجعلني نبيا ولا يتمتع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا
 تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه
 الكلمة) المنقولة عنه (بينت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه

من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابتاع جنسه في المعاملات) وهي ان يعمل كل واحد لاخر
 مثل ما يعمل الاخره (والمعاوضات) وهي ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله
 الا يرى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر اولى تحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون من بني
 نوعه حتى يخبر هذا لذلك ويطن ذلك لهذا ويزرع لهم ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه
 صار امرهم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون
 من معاملة ومعاضة يجرى ان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله
 (ولو لا شريعة بنقادلها الخاص والعام لاشربت كل نفس) اي مدت عنقها (الى ما يريد غيره وطمع) اي
 ارتفع (عين كل الى ما عند الآخر فحصل) بينهم (التنازع وادى) ذلك التنازع (الى الثواب والتشاجر)
 اي الاختلاف (والقتال والتناحر وشمل) الناس (الهرج) اي القتل (والمرج) اي الاختلاط (واختل
 امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية
 فيما اعطى كل حيوان من الآلات) اللاتفة به (وهدى) اي كل واحد منه (الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه
 سيما الانسان) فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر (وهو اشرف الانواع) الحيوانية (سخر له ماعداء)
 من تلك الانواع (وهذا) اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من اعظم مصالحه) لما ظهر فيه
 من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة (افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل ان وجود النبي
 سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقنضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته
 فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء * المقصد الثاني * في حقيقة المعجزة وهي (بحسب
 الاصطلاح) عندنا عبارة عن (ما قصده اظهره صدق من ادعى انه رسول الله والبحث) فيها عن امور
 ثلاثة (عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة * البحث الاول *
 في شرائطها وهي سبع (الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه) من التروك وانما اشترط
 ذلك (لان التصديق منه) اي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول
 التعريف) مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون عليه) اي على وضع ايديكم
 على رؤسكم (ففعلا ومعجزاته معجز) دال على صدقه (ولا فعل الله ثمه فان عدم خلق القدرة) فيهم
 على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادر عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل التروك وجوديا) بناء على انه
 الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الامدي ان المعجز
 ان كان عدميا كما هو اصل شخبنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا
 كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق المعجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم
 مقامه * الشرط الثاني ان يكون المعجز (خارفا للعادة اذ لا يعجزونه) فان المعجز ينزل من الله منزلة
 التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارفا للعادة بل معسدا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو
 الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة
 (وشرط قوم) في المعجز (ان لا يكون مقدورا للنبي) اذ لو كان مقبدا له كصعوده الى الهواء ومشيئه
 على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة
 معجز) قال الامدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم
 الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه
 القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون
 الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي
 وهو الاصح واذ عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال * الثالث ان يتعذر
 معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز * الرابع ان يكون ظاهر اعلى يد مدعى النبوة يعلم انه تصديق له

اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هويل عالم العناصر مطيعا له متقادا لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست منطبعة في الابدان (وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحرار والاصفرار والتسخن عند الحبل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب اللف (و) كما تشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشا في غيرها) اي في المواضع السافلة (اقل عرضا) واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يجد ان تقوى نفس النبي) بحيث تنقاد له الهوى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمه وخراب مدن فاسدة) وبالجمله تتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي تكون مناسبة لما جبه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي (ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصالحين (قلنا هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان (بناء على تأثير النفوس في الاجسام) واحوالها وقد بينا بطلانها بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه (ولمقارنته) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تعطيه) اي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبي) كما اعترقتم به فكيف تميزه عن غيره (وثالثها ان يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحياء) من الله اليه (ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت العقولات كشاهدة المحسوسات فان القوة التخيلية تكسو العقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتفاش المحسوسات فيه من خارج (وبما صار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكة) اي صفة راسخة للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بادنى توجه) منه (قلنا هذا) الذي ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تليس) على الناس في معتقدهم (ونستتر) عن شاعته (بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم) اما (نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء الاعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتوج كاسلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات (وما له) اي ما ك ما ذكره في الخاصة الثالثة (الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كالمرضى والمجانين) فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج (على ما صرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية (ولو كان احدا نأمر او نأهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة وبلا ثم العقل لم يكن نبيا باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان امره ونهيه (من قبل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها) قطعاً (ووربما خالف) مادام اليه (المفعول) ايضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ما جبلت عليه من الالباء) عن الانقياد لبني نوعها (وذلك له الهمم متفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا (سببا لقرار) اي ثبات (الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان) وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج اليه في معاشه)

واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراد) اربعة ثلاثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتي ايضا

المرصد الاول

في النبوات وفيه مقاصد تسعة * المقصد الاول في معنى النبي * وهو لفظ منقول في العرف عن سماء اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي (فقبل هو النبي) واشتقاقه (من النبأ) فهو جيتئذ مهور لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لانباؤه عن الله تعالى وقيل) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبي فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (لعلوشانه) وسطوح برهانه (وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما) سماء (في العرف فهو عند اهل الحق) من الاشاعة وغيرهم من المليون (من قال له الله) تعالى بمن اصطفاه من عباده (ارسلتك) الى قوم كذا او الى الناس جميعا (او بلغهم معنى ونحوه من الالفاظ) المفيدة لهذا المعنى كعبثتك ونبتهم (ولا يشترط فيه) اي في الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات (ولا استعداد) ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل الله سبحانه) يختص برحمته من يشاء من عباده (فالنبوة راحة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط) وهو اعلم حيث يجعل رسالته (وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى) (وهذا) الذي ذهب اليه اهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد (واما الفلاسفة فقالوا هو) اي النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (احدها) اي احدا الامور المختصة به (ان يكون له اطلاع على الغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لامكانية (ولها نسبة) في التجرد (الى المجردات) العقلية والنفوس السماوية (المنقشة بصورة ما يحدث في هذا العالم) العنصري الكائن الفاسد (لكونها مبادى له فقد اتصل) النفس الناطقة (بها) اي بتلك المجردات اتصالا مضمويا وتجذب اليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) اي يرسم فيها من تلك الصور ما تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها (واؤيده) اي يدل على جواز ما قلنا من ان تكون للنفس قوة بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) اي رؤية النفوس البشرية (وما عداها من التفاوت) في ادراك المعاني العقلية (في طر في الزيادة والنقصان) تفاوتا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط (ومنتازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قول ولا كيف) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فحين قلت شواغله لرياضة) بانواع المجاهدات (او مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (او نوم) ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به السامع والتجارب بحيث لا يبق فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (اذا الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستنكرت من الخبر وما مني السوء (والبعض) اي الاطلاع على البعض (لا يختص به) اي بالنبي (كما اقرتم به) حيث جوزتموه للمرضى والثائمين فلا يتجزئه النبي عن غيره (ثم) نقول (احالة ذلك) اي الاطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى (وضعفها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذموم (مشكل) لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني بالموجب بالذات (و) نقول ايضا (باقي المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بعللة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة (خطابية) لا تنفذ الاظنا ضعيفا (وثانيتها)

(الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره (وقيل) معناه (الحق أي الصادق) في القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأموال الخلق) وحاجا إليهم (وقيل الموكل إليه ذلك) فإن عباده وكلوا إليه مصالحهم اعتمادا على إحسانه (القوى القادر على كل أمر التين) قال الآمدي معناه في النهاية في القدرة يعني أن قدرته لا تنهاى وفي عبارة الكتاب (هي النهاية في القدرة) ولا يبعد أن يكون تصحيحا والظاهر أن برادان الثانية هي بلوغ القدرة إلى النهاية والغاية وذلك إذا كانت غير متناهية (الولي الحافظ للولاية) أي النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتول للامر والقائم به الحميد المحمود) فهو صفة إضافية (المحصى العالم وقيل النبي عن عدد كل معدود) فيرجع إلى صفة الكلام (وقيل القادر ومنه علم أن لن تحصى أي لن تطيقوه المبدى المتفضل بابتداء التمس المعبود الخلق) بعد هلاكه (الحبي خالق الحياة المميت خالق الموت الحي ظاهر) ماهر (اليوم الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواجد الغني) أي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماجد العالي) المرتفع فهو صفة إضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الأحد قد مر تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يتمتع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفاته كماله وقد يروى الواحد بدل الأحد ويفرق بينهما فيقال هو أحدي الذات أي لا تركيب فيه وواحد في الصفات أي لا يشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة إضافية (وقيل) معناه (الحليم) أي الذي لا يستغفره ولا تغلقه أفعال العصاة فيكون صفة سلبية (وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسأول) الذي يصمد أي يقصد لقضاء الجوائج وعلى التقديرين هو صفة إضافية (وقيل الصمد ما لا جوف له) أي المصمت فدا له مبدل من التاء وحاصله في التركيب وقبول الانقسام (القادر المقدر) كلاهما (ظاهر) والثاني أبلغ من الأول (المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الأول الآخر لم يزل ولا يزال) أي أنه قبل كل شيء وأبس قبله شيء وبعد كل شيء وأبس بعده شيء فهو صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالأدلة القاطعة) فهو صفة إضافية (وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان أي قهره (الباطن المنجذب عن الحواس) بحيث لا تدركه أصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالي المسالك المتعالي كالعلي) مع نوع من البساطة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضل على عباده إذا تابوا إليه) من المعاصي (المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي) للسيئات والزيل لآثارها من صحائف الأعمال (الرؤف الريد للتحفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفي مخلوقاته كما يشاء (ذو الجلال والإكرام كالجليل) قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من أقطب أي عدل وقسط أي جاز (الجامع أي المخصوص يوم القضاء الغني لا يفتقر إلى شيء المغني المحسن لأحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضرر والتفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره (الهادي يخلق الهدى) في قلوب المؤمنين (البديع أي المبدع) فانه الذي فطر الخلق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له (الباقى لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) إلى سبيل الخيرات (الصبور الحليم) وقد مر فهذه هي الأسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة (نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا) ذنوبنا (ويرحمتنا) بمنه وكرمه (أنه هو الغفور الرحيم) ثم إن المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الأسماء على الوجه الاختصار تقريرا لفهمها على طلابها فتبيننا فيها ومن أراد الاستقصاء في ذلك فليطالع بارسا تل المؤلف في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة

الموقف السادس في السميات

أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع كما نبوة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد

سلبية (الوهاب كثير العطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية (الزاق برزق من يشاء) من الحيوان ما ينتفع به من مأكل ومشروب وملبس فهو من صفات الفعل (الفتاح مبسر العسير وقيل خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو) أي الحكم (أما بالأخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والقدر فيرجع إلى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق أي احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهي الحديد المانعة من جراح الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) في العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الحط والوضع الزافع المعطى للناسل المن معطى العزة) وفي أكثر نسخ الكتاب معطى القوة وكلاهما ظاهر (الذل الموجب لحط المنزل) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناه مما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه (وقيل) الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع إلى هذه الصفات (العدل لا يفتح منه ما يفعل) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون (وقيل العالم بالحفيات) فعلى الأول يرجع إلى الفعل وعلى الثاني إلى العلم (الخير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل المخبر) فصفة كلامية (العليم لا يجعل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع إلى السلب (العظيم قدمي) معناه في تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازي على الشكر) فإن جزاء الشيء يسمى باسمه (وقيل) معناه أنه (يثيب على القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (الثنى على من أطاعه) فيكون صفة كلامية (العلي الكبير) هما (كالتكبر) في المعنى (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذي هو ضد السهو والتسبان ومرجعه العلم (وقيل لا يشغله شيء عن شيء) فرجعه صفة سلبية (وقيل يتي صور الأشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضيق (المقيت خالق الأقوات وقيل المقدر) فيرجع إلى التقديرين إلى الفعل (وقيل) معناه (الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر) كإسباتي في تفسيره فيرجع إلى العلم وقيل المقدر فيرجع إلى القدرة (الحاسب الكافي يخلق ما يكنى العباد) في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم أكرمني فلان واحسبني أي أعطاني حتى قلت حسبي (وقيل المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع إلى صفة كلامية (الجليل كالتكبر) وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال (الكريم ذو الجود وقيل المقدر على الجود) ومرجعهما الفعل والقدرة (وقيل) معناه (العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي) لتفانئها فيرجع إلى صفة اضافية (وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالي هو أخص من الحفيظ لأن الرقيب هو الذي يراعى الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلاً ولا يحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لوعرفه المنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه فكانه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار الزوم وبالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن التناول (المجيب يجيب الادعية الواسع) هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن (الحكيم) ذو الحكمة وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والاتباع بالأفعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الأحكام وهو اتقان التدبير وإحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة (كالخلوب والركوب) بمعنى المحلوب والركوب (وقيل) معناه (الواد) كالصبور بمعنى الصابر أي يودئناه على المطيع وثوابه له المجيد الجليل أفعاله وقيل الكثير أفضاله وقيل لا يشاركه فيما له من أوصاف المدح الباعث العيد للخلائق (يوم القيامة) الشهيد العالم بالغائب والحاضر

(الارادة) وقيل معطى جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك) اى (بمن) من يشاء
 (ويذل) من يشاء (ولا يذل) اى يمتنع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (النام القدرة
 فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) اى (البرأ عن المعاييب وقيل) هو (الذى لا يدركه الاوهام والابصار
 فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اى (ذوالسلامة عن النقائص) مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله
 (فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السلامة) اى هو المعطى للسلامة في المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل
 بسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما
 اخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو (ورسله) فيما اخبروا به في تبليغهم عنه
 (اما بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية او بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل
 وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدةانية (فعلية وقيل) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين
 (من الفزع الاكبر اما بفعله) وايجاهه (الامن) والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (او باخباره)
 اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المهيمن) اى (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم)
 فيرجع الى صفة العلم (و) اخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معنى المهيمن
 (الامين اى الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى معناه (العزيز قيل)
 معناه (لا اله الا هو وقيل لا يحيط عن منزلته) ويقرّب من هذا تفسيره بالذى لا يرام او الذى لا يخالف
 او الذى لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالعنى الاول مشتق من عز الشيء
 يعز بالكسر فى المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع
 الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب
 او الاثابة (وقيل القادر والعزة القدرة) والقبلة (ومنه المثل من عزّز) اى من قدر وغلب
 سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اى المصلح لأمور الخلائق فانه جابر لكل كبير (ومنه جبر
 العظيم) اى اصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا كرهه
 (اى يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريد) فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا ينال)
 فانه سبحانه متعال عن ان تناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار (ومنه نخلة جبارة) اذا طالت
 وقصرت الايدى عن ان تنال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية (وقيل لا يبالى بما كان
 وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لا يتنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فرجعه
 الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله
 (اى انتفت عنه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية (وقيل) اى انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له
 جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل فى معناه ما قيل فى)
 معنى (العظيم) وقال الغزالى رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته
 فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محققا ولا يتصور ذلك على الاطلاق
 الا الله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخالق البارئ معناه واحد) اى (المختص
 باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) متفاوتة فهذه الاسماء
 الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالى رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق
 والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الابدان
 على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء بقدره المهندس ثم يبينه الباني ثم يزينه
 النقاش فانه سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب
 صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين (الفقار) اى (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها)
 فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (الفهار غالب لا يغلب) فهو صفة فعلية

ذلك الوجه محسنا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (واما المأخوذ من الجزء) كالجسم للانسان مثلا (فحال عليه) تعالى (لما يتنا) من (ان الوجوب الذاتي بنافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (واما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخلة في مفهوم الاسم (بخائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالعلم (وقد يكون اضافيا) كالماجد بمعنى العالي (وقد يكون سلبيا) كالقدوس (واما المأخوذ من الفعل بخائز) في حقه تعالى ايضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هي (اقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما ينبع من المقصد **المقصد الثالث** **نسميته** تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعه في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على انصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على انصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهبا لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجوز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقه بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ابهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يؤهم باطلا لظلم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم ابهام الباطل بمبلغ ادراك بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما) فقد ورد في الصحيحين ان الله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذى والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الحاصلين وارحم الراحمين وذو الطول وذو القوة وذو المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسما ليست في الرواية المشهورة كالنام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلمنا وامانا وقيامنا بحقوقها وبالجملة (فلنخصها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره) اى لا يطلق على غيره اصلا (فقل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو احد قول الخليل وسيبويه والمروى عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله تعالى (وقيل مشتق واصله الا له حذف الهمة لتقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله (اذا تعبد وقيل) الا له مأخوذ (من الوله وهو الخيرة ومراجعهما صفة اضافية) هي كونه معبودا للخلق وحقا ومحسارا للعقول (وقيل) معنى الا له (هو انقادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فعلية والصحيح ان لفظه الله على تقدير كونها في الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة التمدان والتدعيم اى مر يد الانعام على الخلق فرجعها صفة

في أسماء الله تعالى) وبه تنتهي مباحث الالهيات (وفيه مقاصد في المقصد الاول في الاسم غير التسمية
 لانها تخصيص الاسم ووضع الشيء ولاشك انه) اي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له) اي للاسم
 كما تشهد به البديهة (و) ايضا (التسمية فعل الواضع وانه متفرض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم
 كذلك) وذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك
 ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك
 ما قل في انه ليس النزاع في لفظة ف رس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره) فان هذا
 مما لا يشبه على احد (بل) النزاع (في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام) هو الذات
 (باعتبار امر صادق عليه عارض له بني عنه فلذلك قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري (قد يكون الاسم)
 اي مدلوله (عين المسمى) اي ذاته من حيث هي (نحو الله فانه اسم للذات من غير اعتبار معنى فيه
 وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبتة الى غيره ولاشك انها) اي تلك النسبة (غيره
 وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) فاقعة بذاته (ومن مذهبه انها)
 اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لاهو ولا غيره كما مر) فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة
 قال الامدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي
 نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان
 كل اسم فهو التسمية بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل
 على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها
 ما هو غير كخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخالق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عين ولا غيرا
 كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم
 هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاساذ ابو نصر بن ابوب
 الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن
 ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابى نصر انما هو في لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون
 الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى
 وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم
 ربك اي متعابا وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام
 الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الفرائي انه مغاير لهما
 لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم
 هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى
 فان لفظة الجدار متغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى
 المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فانحد ههنا الاسم
 والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة في المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي
 يطلق على الشيء (اما ان يؤخذ من الذات) بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو (او من جزئها
 او من وصفها الخارجي او من الفعل) الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر ايها
 يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فن ذهب الى جواز تعقل
 ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما
 مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم
 فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان
 يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لمخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا يمكنها ويكون

الاعتباري (احتجوا) أي المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى (بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه فيج) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالما بفهمه واستغنائه عنه فلا بد إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره نفيًا للعبث والنقص (قلنا) في جوابهم (أن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه) من الأفعال (فهو أول المسئلة) المتنازع فيها إذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلا وأتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وإن أردتم) بالعبث (أمر آخر فلا بد) لكم أولا (من تصويره) أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه ونصوره (ثم) لا بد ثانيا (من تقريره) أي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم) لا بد ثالثا (من الدلالة على امتناعه) أي استحالة الفعل المنصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب إن العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة منقذة مشتملة على حكم ومضال لا تنحصر راجعة إلى مخلوقاته تعالى لكنها ليست أسبابا باعثة على إقدامه وعلاا مقنضية لغايلته فلا تكون أغراضه ولا عللا غائية لأفعاله حتى يلزم استكمالها بهما بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعللة الغائية * (تذنب * إذا قيل لهم) أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها) عائد إلى العباد وهو (تعبير عن العبد للثواب) في الدار الآخرة وتمكينه منه (فإن الثواب تعظيم) أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام (وهو) أي التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق فيج) عقلا الأبرى أن السلطان إذا أمر بزيادة وإعطائه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستفج منه أصلا بل عذ جودا وفضلا وإغناء للفقير وتبعية له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما إياه وأمر خدمه بتقيل أنامله استفج منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلة الدراية فآله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به (فيقال لهم) لأنهم لا ينالون التفضل بالثواب (فيج) بل لا فيج هناك أصلا ولو سلم فبهم فأنما فيج من يجوز عليه الانتفاع والتضرر لأن الله تعالى فأنه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يخص من النعم في الدنيا) وأنت خير بأن المستفج عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه (وإن سلم فبهم) من الله تعالى أيضا (فيمكن التعريض له) أي للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة (أذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا) مساويا لها (الأبرى أن في التلطف بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لإنجائهم) من ظالم يريد إهلاكهم (أو تمهيد قاعدة خيرا ودفع شرعاه) إذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وإن كانت أشق منها (وما يروى) من (أن أفضل العبادات أجزها) أي أشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينسأ في أن يكون الأخف الأسهل أكثر ثوابا إذا كان أكثر صلحة وأعظم فائدة وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض (ثم انه) أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) إذ لولا التكليف لم يستحقوا عقابا (ومن أين لكم أن ذلك) أي التعريض للثواب (أكثر من هذا) أي التعريض للعذاب بل نقول أن الثاني أكثر من الأول لأن الغلبة للكفر والفسق وأذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضا للحكيم العالم بأحوال الأشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من عرض التكليف *

بإيجاد الجواهر أصلا (أم لا) بأن يكون من جنس ما يتعلق به، لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به
 (كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا) أي التكليف بما لا يطاق عادة (بجوزة) نحن (وإن لم يقع
 بالاستقراء) ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الأوسعها وتمنعه المعتزلة (لكونه قبها عندهم) (وبه) أي بما
 ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه (يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب)
 وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل في غير محل النزاع) إذ لم يجوزوا أحد ولقائل
 أن يقول ما ذكره من أن جواز التكليف بالمتنوع لذاته فرع تصوره وإن بعضنا قالوا بوقوع تصوره يشتر
 بأن هؤلاء يجوزونه **المقصد الثامن** في أن أفعال الله تعالى ليست مطلة بالأغراض إليه ذهب
 الأشاعرة (وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشئ من الأغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك
 جهابذة الحكماء وطوائف الأهلين) (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا إلى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء
 لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا (لنا) في إثبات مذهبنا (بعد ما بينا من
 أنه لا يجب عليه تعالى شئ) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بغرض (ولا يبيح منه شئ) فلا يبيح
 أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) بطلان المذهبين معا
 أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا **أحدهما** لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة أو دفع
 مفسدة (لكان) هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو
 أصح له من عدمه) وذلك لأن ما انتهى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مر جوحا
 بالقياس إليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقdamه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب
 أن يكون وجوده أصح للفاعل والبقى به من عدمه (وهو معنى الكمال) فإذا كان يكون الفاعل مستكملا
 بوجوده وناقصا بدونه (فإن قيل لأنهم الملازمة لأن الغرض قد يكون عاذا) إلى الفاعل فيلزم ما ذكرتم
 من النقصان والاستكمال وقد يكون عاذا (إلى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا
 لغرض أن يكون من قبيل الأول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك
 في حقه تعالى محال تعالیه عن التضرر والانفراج فتعين أن يكون غرضه راجعا إلى عباده وهو
 الإحسان إليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك (فلنا نفع غيره) والإحسان
 إليه (أن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاءه الإلزام) لأنه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع
 والإحسان ما هو أولى به وأصلح له (والا) أي وإن لم يكن أولى بل كان مساويا أو مر جوحا (لم يصلح
 أن يكون غرضه) لما من العلم الضروري بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل أفعاله تعالى
 بمنافع العباد (وإنما علم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا غيرهم ضرورة
 وثانيهما) أي ثاني الوجهين (أن غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وتوسطه) أي
 يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله (أذهو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء كما بيناه)
 فيما سلف (فلا يكون شئ من الكائنات) والحوادث (الأفعاله) صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا
 واسطة (لا غرضا لفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشئ (إلا به يصلح) أن يكون
 (غرضا لذلك الفعل) حاصلا بتوسطه (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضا أولى من البعض)
 الآخر إذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء فجعل بعضها
 غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحث فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلا (وأيضا) إذا عللت
 أفعاله بالأغراض (فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه والآن تسلسلت الأغراض
 إلى ما لا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لأنه خلاف
 ما فرض (وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له وهو
 الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير

إذ يصير ذلك) الأيلام (عبارة تزرعه عن القبيح) يعني أن المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل هوذا
اختلفوا فجوز بعضهم الأيلام المجرد التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر
وهو أن يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لأنهم صرحوا بأن العوض من الله يجب
أن يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الألم لأجل ذلك العوض وهذا المذكور في كلام
الأمدي هو أن المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجاني وأبي الهذيل
وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها
الطافا في زجرنا وعن غوايته وذهب عباد الضمير إلى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير
تعويض وذهب أبو هاشم إلى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض
إلا إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض فعلق بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب * (السابع

البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاسى
مثلها ولا تعوض وإن هو ضمت فهل ذلك) التعويض في الدنيا أو في الآخرة وإذا كان في الآخرة
فهل هو (في الجنة) أو في غيرها (وإن كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء) وأنه دائم غير
منقطع هذه اختلافاتهم (على أن منهم من أنكر لحوق الألم بالبهيمة والصبيان مكبرة وهربا من الزام
دخولها الجنة وخلق العقل فيها * المقصد السابع * تكليف ما لا يطاق جاز عندنا لما قدمنا آنفا)
في المقصد السادس (من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقع منه شيء ما ذبح فعل ما يشاء ويحكم ما يريد
لا معقب لحكمه ومنه المعتزلة لقبحه عقلا) كما في الشاهد (فإن من كلف الأعمى نطق المصاحف
والزمن المشي إلى أقاصي البلاد وعبدة الطيران إلى السماء حد سفها وفتح ذلك في بداية القول وكان
كامر الجساد) الذي لا شك في كونه سفها (واعلم أن ما لا يطاق على مراتب أدناها أن يمنع الفعل لعلم الله
بعدم وقوعه أو) تعلق (إرادته أو إخباره) بعدمه (فإن مثله لا يتعلق به القدرة الجسدية لأن القدرة
الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال
وجوده عندنا) والتكليف بهذا جائز بل واقع اجساما والألم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا) بالإيمان
وترك الكبار بل لا يكون تارك الأمور به ماصيا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة * وأقصاها
أن يمنع لنفس مفهومه كجمع الضدين بقلب الحقائق) وإعدام القديم (وجوانه التكليف به فرع تصوره)
وهو مختلف فيه (فإن قال لولم يتصور) الممتنع لذاته (لا ممتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره
(و) امتناع (طلبه) إلى غير ذلك من الأحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره
واقصا) أي ثابتا لأن الطالاب اثبت شيء لا بد أن يتصور أو لا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه
ثم بطلبه (وهو) أي التصور على وجه الوقوع والاثبت (منف ههنا) أي في الممتنع لنفس مفهومه
(فإنه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على
خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوره بل لشيء آخر كمن يتصور أربعة ليست بزواج فإنه
لا يكون متصورا للأربعة قطعا بل الممتنع لذاته (فما يتصور) على أحد وجهين (أما منفيا بمعنى أنه
ليس لشيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد
والخلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك) أي تصوره على أحد هذين الوجهين كاف
في الحكم عليه دون طلبه لأنه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولاستلزام له صرح ابن سينا به) أي بأن
تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم (ولعله معنى قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له)
كما أشرنا إليه هناك أيضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لا يعلم) أي لا يعلم من حيث ذاته وما هيته
* المرتبة الوسطى * من مراتب ما لا يطاق (أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به
لأنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به (كخلق الأجسام) فإن القدرة الحادثة لا تتعلق

(الثالث) من تلك الامور (العقاب على العصية زجرا عنها فان تركه التسوية بين المطيع والعاصي) وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبد ان مطيع وعاص (وفيه) اي في تركه ايضا (اذن للعصاة في العصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبايح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجوز مر جوح ضعيف جدا) يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على العصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجوز تركه تجوز مر جوح الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الاصح للعبد في الدنيا فيقال) لهم (الاصح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق) مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى ﴿حكاية﴾ شريفة (تخي بالقلع على هذه القاعدة) القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه (قال الاشعري لاستاذه ابي على الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في العصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال) الاشعري (فان قال الثالث يارب لو عمرتني فاصح فادخل الجنة) كما دخلها اخي المؤمن (قال) الجبائي (يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وفسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يارب لم لم تمنني صغيرا لثلاث اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت) الجبائي (فتك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق) الذي كان عليه السلف السالح (وكان) هذا (اول ما خالف فيه) الاشعري (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشديد مباني الحق بعمون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض على الآلام) فانهم (قالوا) الآلام ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة (كألم الحد) لم يجب على الله عوضه والا) اي وان لم يقع جزاء (فان كان الآلام من الله وجب العوض) عليه (وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لا يلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه) اي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذي هو وجوب العوض المرفع عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيزة (شاهدة بفساده) اي بفساد الاصل ﴿الاول قال طائفة﴾ كآبي هاشم واتباعه (جاز ان يكون العوض في الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم (بل يجب ان يكون في الآخرة) لوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا الألم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع ﴿الثاني هل تدوم اللذة المبدولة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع﴾ اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك ﴿الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب﴾ اولافن قال بالا حباط نمسك بانه لولاء لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف ﴿الرابع هل يجوز ايضا ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق المأم لا﴾ يجوز ﴿الخامس على الجواز هل يؤلم لمعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به﴾ على طريق التفضل (مخالفا للحكمة) السادس على المنع هل يؤلم لمعوض عوضا اذا لم يكن لطفاله ولغيره

كافي الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد
 مستفادة من الشرع (دليل الاباحة وجهان) * احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال
 بحدار القير والاقباس من ناره والنظر في مرآة الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه)
 اى في الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة
 (* ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنفعة به) من الثمار المطعومة وغيرها
 (فالحكمة تقتضي اباحته) اى اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو
 الاكن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه
 وتكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه) ومنع هواه وشهوته (فيثاب) على
 ذلك وهذه منفعة جليلة (او) خلقه لغرض آخر لانعله واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه
 الاباحة اذ لا يمنع منه فيباح الان بشرط (في الاباحة) الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لاعقليا
 وكلا منافيه وانما يجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم
 الحكم لا توقف الان يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) اى هناك خطرا و اباحة
 لكن لا نعلم (وهذا امثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن
 عدم العلم (لالتعارض الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على احد هذين الحكمين بعينه
 * المقصد السادس * اعلم ان الامة قد اجعت (اجسا عامركبا) على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك
 الواجب فالاشاعة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
 (واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في مبنى الحكم
 المتفق عليه (فرع المسئلة المتقدمة) اعنى قاعدة التحسين والتقيح (اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب
 الواجب عليه الا العقل) فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب
 بعضها عليه (و) نحن (قد ابطالنا حكمه وديننا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء
 لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه (و) اما (المعتزلة) فانهم (اوجبوا عليه) تعالى (بناء
 على اصلهم امور) فذكروا هاهنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها
 (الاول اللطف وفسروه بانه) الفعل (الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينتهى
 الى حد الالجاء (كعبثة الانبياء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة
 وابتعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذى تمسكتم به في وجوب اللطف (ينقض بامور لا تخصي
 فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكم
 (الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا واتم لا توجبونه) على الله تعالى (بل يجزم بعدمه) فلا يكون
 واجبا عليه (الثانى) من الامور التى اوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله
 بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممنوع عليه تعالى واذا كان تركه ممتعا كان الاتيان به واجبا (ولان
 التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما الغرض
 اما عائد الى الله تعالى وهو منزله عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما
 اضراره وهو باطل اجساما) وقبيح من الجواد الكريم (واما نفعه وهو المطلوب) لان اقبال ذلك النفع
 واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التى كلف بها (لا تكافى النعم السابقة لكثرتها
 وعظمها وحقارة افعال العبد وقتلتها بالنسبة اليها وما ذالك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره
 بترك انتملكه فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (واما التكليف فتحتمل ان
 لا لغرض) ولا استحالة فيه كما سيبي عن قريب (او) هو (لضر قوم) كالكافرن (ونفع آخرين) كال مؤمنين
 (كما هو الواقع اولى ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على البرار وعدل بالنسبة الى الفجار

كالبراهمة (ولا العرف اذا العرف يختلف بالامم) على حسب اختلاف فهم (وهذا) الذي ذكرناه
 (لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب ان ذلك) اي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح
 في الامور المذكورة (بمعنى الملاءمة والمنافرة اوصفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في انها
 بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام
 هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه
 الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعاً) بل اتردد وتوقف فلولا ان حسنه من كوز في عقله
 لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصاً قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه
 قطعاً) واستغرق في ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً كما ان كان المنقذ طفلاً او مجنوناً
 وليس معه من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع او دفع ضرر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق
 فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسناً في نفسه (الجواب اما حديث اختيار الصدق فلا نه
 قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافراً) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء
 تحققه) فاختياره الصدق للملاءمة تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه (واما حديث الانقاذ فذلك
 لرفقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه) اي يتصور اشرافه
 على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجبره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما)
 الطريقان (الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء) كما اقتضاء مذهبكم من ان القبح انما
 هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى (لحسن) اي لم يمتنع (منه الكذب وفي ذلك ابطال
 للشرايع وبمئة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي) بالمعجزة (كاذباً فلا يمكن) حينئذ
 (تمييز النبي عن المتبي) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنفي فائدة البعثة (وانه باطل اجاباً ولحسن منه)
 ايضاً (خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة (الجواب ان مدرك امتناع
 الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه
 اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر (وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكاملاً (ودلالة المعجزة) على
 صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها
 متمعة فتحن يجرم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس
 (وساقي وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولتوقف الحسن
 والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها (وفي منعه سد باب القياس وتعتل اكثر
 الوقائع من الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء
 كما مر) من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرة ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايته
 تعالى في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا
 واصلكم (وقد يحجج بلزوم الحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح
 شرعيين (وقد مر في باب النظر) من الموقف الاول (*) تفريعاً اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو
 الشرع (دون العقل) ثبت ان لاحكم من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها (للافعال قبل الشرع واما
 المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل) من الافعال التي ليست اضطرارية (بنقسم الى
 الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة
 فندوب او تركه فمكروه والا) اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة (فباح وامام لا يدرك
 جهته بالعقل) لاني حسنه ولا في قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل)
 اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (واما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الافعال (فقيل بالخطر والاباحة
 والتوقف دليل الخطر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم

ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبح) وانت خير بان انقلاب الحسن الى القبح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسالك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثاني) من المسالك الضعيفة (من قال زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (فقدح هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد في الدار) اذا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزءا لعل الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدما (الثالث قبحه) اى قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب) اذا المفروض انه منصف بالقبح المطل بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من صفات الخبر (وبطلانه ظاهرا وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتيبها) اى ترتيب الحروف (وتقتضى المتقدم) منها (عند حصول التأخر) واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف بتصور انصافه بالقبح الذى هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الآمدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحادها والاول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لا مرثبوتى لان المقتضى له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل ايضا لان مقتضى القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (فلنا هو) اى القبح (من صفاته النفسية) لامن صفاته المعنوية (فلا يستدعى صفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما ينجح على تقرير الآمدى واما على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اى مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لا مرثبوتى بل هو ان يقتضى ذات الشيء انصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه (او يقوم) القبح (بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزءا خبر كاذب او) يقوم القبح (بالمجموع لكونه كاذبا فها هو جوا بكم فيه فهو جوا بنا) في قيام القبح به (الرابع كونه) اى كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها (لعلتها دون بل زائد) عليها (وانه موجود لانه يفيض الالافيق الغائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ (قيام المعنى) الذى هو القبح (بالمعنى) الذى هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان يفيض العدمى لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع التقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا لان سلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يبق عليه دليل كما عرفت (مع انتفاضه بالامكان والحدوث) فان هذا الدليل الذى اوردتموه على كون القبح امر موجودا جار فيه ما مع كونهما اعتباريين (الخامس) علة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله (فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك) (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله (قلنا) لان سلم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل (يحكم) العقل بانصافه بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه لا انصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقرة في الازل فيصح عندهم انصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح او الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المشرع ومن لا يتدين بدين اصلا)

فيكون اتفاقا كما مر في العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً وقدمي هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (ولا يحتاج) ذلك المرجح القديم (الى مرجح) آخر حتى يتسلسل (اذا انحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله (واما الثالث) وهو النقص بالحسن والقيح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثيره قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة) اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكتفى ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقص بالشرعي (واما الرابع) وهو الحل (فقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا (ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل (بحصل) اى ذلك الداعي مع ما يترتب عليه (له بتخليق ابيه تعالى اياه وقديناه) اى عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف في عدم الحكم) بالحسن والقيح (عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل) في العبد (كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه) كما امام الحرمين (وفي كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن والقيح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا (الثاني) من الوجهين وانما ينهض حجة على غير الجبائي (لو كان فيج الكذب ذاتيا) اى لذاته اولصفة لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) اى الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب) الكذب حيثئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم (ويذم تاركه قطعاً) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لا بقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثم قيل ان في المعارض لندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به فيها لاحسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجرم بالقصد في شئ من الاخبار ولا يكون شئ منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا فيج الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال (والاصحاب) في ابطال التحسين والتقيح العقليين (مسالك ضعيفة تذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لا كذبني غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب فيها لذاته واما فيج فتركه حسن مع انه) اى تركه (يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبح فيج) فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون فيج الكذب ذاتيا لا تقلا به حسنا وهو المطلوب (قلنا لانسلم ان مستلزم القبح فيج لان الحسن لذاته قد يستلزم القبح فتعدد جهة الحسن والقيح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقيح الذى هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل ذلك جازع عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينهض هذا المستك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هناك ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو فيج باعتبار تعلقه بالخبر عنه لاعلى ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نيهناك على ذلك (اونلزم قبحه) اى فيج كلامه في الغد (مطلقا لانه فيج اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبح)

(على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادة جازمة ترجحه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والآخر) نقلنا الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه و (تسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنه) أي عند المرجح الذي يتوقف عليه (والاجاز معه الفعل والترك فاحتاج) حينئذ (إلى مرجح آخر) إذ لو لم يخرج إليه و صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقيا كما مر وإذا احتاج إلى مرجح آخر نقلنا الكلام إليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطراريا وعلى التقدير) اعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا (فلا اختيار للعبد) في أفعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا ينصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلا نه لمدخل للعقل فيهما واما عندهم فلا نه من صفات الأفعال الاختيارية (فان قيل هذا) أي استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب للدليل في مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في أفعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري منها (فلا يسمع) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وايضا فانه) أي دليلكم (ينفي قدرة الله تعالى لا طراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم يمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح إلى آخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى (وايضا فانه) أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين (ينفي) ايضا (الحسن والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف وإذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف ما لا يطاق) ونحن لا نجوزه (واتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكليف كذلك) أي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فهو جوابكم فهو جوابنا والظاهر ان يقال انه ينفي الشرعيين ايضا لانه من صفات الأفعال الاختيارية فان حركة المرتعش والتألم والمغى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكليف بأسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به (وايضا فالمرجح) الذي يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضي اختياره) الموجب (للفعل وذلك لا ينفي الاختيار) بل يثبتوه وهذا السؤال هو الحال وما قبله اما نقض أو في حكمه (قلنا اما الاول فان الضروري وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرته) واختياره واستدلنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة (واما الثاني) وهو النقض بأفعال الباري فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا مرجح اتفاقيا لا اختياري (انما هي مقدمة الزامية بالنسبة إلى المعترلة) القائلة بان قدرة العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي (ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق باحد طرفي الفعل لا للداع (عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين) وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وايضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لاننا نختار انه ممكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج إلى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا إلى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد وإلى ما قررناه اشار بقوله (فرجح فاعليته تعالى قديم) هو إرادته وقدرته المستندان إلى ذاته ايجابا والمتعلقان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والاجاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى

ما فيه مصلحة والقيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما (وذلك ايضا عقلي) اي مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه) وموافق لغرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لصفة حقيقية والالم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وايض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلا وآجلا (او الذم والعقاب) كذلك فالتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلي) فانهم (قالوا للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (او مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا (ثم انها) اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق انما دفع وقيح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقيح الكذب انما دفع مثلا وقد لا تدرك بالعقل) لا بالضرورة ولا بالنظر (ولكن اذا ورد به الشرع علم ان محمدا جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث اوجبه الشارع (او) جهة (مقبحة) كصوم اول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقيح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر ونهيه وامامك شفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) اي في الحسن والقيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدم منا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب (ابو الحسنين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه حسنه انتفاء الصفة المقبحة (و) ذهب (الجبائي الى نفيه) اي نفي الوصف الحقيقي (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة البتيم تأديبا وظلما (واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول ابى الحسن القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله) اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والمجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عن لم تبلغه دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر من في شاق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء (ويذبحه) اي ينبع هذا التعريف المذكور للقيح تعريفان آخران له احدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله (و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر في استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله (والذم قول او فعل اترك قول او فعل ينبئ عن انضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا تصور هذا البحر ينقول (لنا) على ان الحسن والقيح لبسا عقليين (وجهان) الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيهما بحسن ولا قبح (لان ما لبس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات) (اتفاقا) منا ومن الخصوم (بيانه) اي بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه

كثيرا فالصحة اكثر منه) وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم ينحصر في هذين القسمين
واما ما يكون شرا محضا او كان الشرفيه غالبا او مساويا فليس شي منها موجودا ولما كان لقائل
ان يقول لماذا لم يجر هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور
بالكلية) لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور
قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان الخير واقعا بالقصد الاول) داخلا
في القضاء دخولا اصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة) وداخلا في القضاء دخولا باتبع
(والعرض و) انما (الترزم فعله) اي فعل ما غلب خيره (لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك الطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة اولياتها) به (سايح في البر
او البحر) يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلميا في البدن والاسرى الفساد اليه
فانه يأمر بقطعها ويريد بها الارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد
للعاقل ان يختاره وان احتز عنه حتى هلك لم بعد ما فلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي
واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء
عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبداء لفيضان الموجودات من حيث جعلتها على احسن الوجوه
واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون
علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

المقصد الخامس في الحسن والقبح والقبح

عندنا (مانهى عنه شرعا) نهى تحريم او تنزيه (والحسن بخلافه) اي مالم ينه عنه شرعا كالايجاب
والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا
بالاتفاق ولما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه
(ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) اي حسن الاشياء وقبحها (عائدا الى امر حقيقي)
حاصل (في العقل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو الميثاق له والمبين)
فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية لحسن ما فحجه وقبح
ما حسنه لم يكن ممتعا ونقلب الامر) فصار القبح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى
الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن او قبح
في نفسه) اما لذاته واما لصفة لازمة له واما الوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف
ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة (وليس له ان يعكس القضية) من عند نفسه
نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الزمان والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف
عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه (ولابد اولا) اي قبل الشروع في الاحتجاج (من يحرج محل
الزجاج) ليتضح المتنازع فيه ويرد التفي والاثبات على شيء واحد (فتقول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح
يقال لمان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان
(يقال العلم حسن) اي لمن انصف به كمال وارتفاع شان (والجهل قبيح) اي لمن انصف به نقصان واتضاع
حال (ولا نزاع) في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها و(ان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع
(الثاني ملائمة الغرض ومنافرة) فوافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وليس كذلك لم يكن
حسنا ولا قبيحا (وقد يعبر عنهما) اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن

في نفسه كالجمع بين التقيضين واما لا استحالة صدورهم عن الانسان في مجارى العادات كالطيران في الجو (لا ما يكون مقدورا) بالفعل (للمكلف به والايمان في نفسه) امر (مقدور) يصح ان يتعلق به القدرة الكاسية عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا (فهذه دلائل العقل) لهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (الاولى سيقول الذين اشركو الوشاء الله ما اشركا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء) حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركا بارادة الله ولو اراد عدم اشركا لما اشركا ولما صدر عنا تحريم المحلات فقد استندوا بكفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون اثم ثم انه تعالى رد عليهم مقاتلتهم وبين بطلانها واذمهم عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبي ودفعنا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فاصدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل (ولذلك ذمهم الله بالكذب) لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والتابعة (دون الكذب) لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر اقل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين) فاشار الى صدق مقاتلتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها) فانها تدل على ان ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مريدا (قلنا) اراد كونه (مكروها للعقلاء منكر لهم في مجارى عاداتهم لمخالفتهم المصلحة) فليس قوله عند ربك طرفا لقوله (مكروها) (او) اراد بقوله مكروها كونه (منهيا عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للدلالة) اى جمع بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم) من العباد (كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (قلنا اى) لا يريد (ظلمه) لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لا كائنات (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والحجة) هي (الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المحبة (ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعه) وموآخذة (ونفى الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه) ويؤاخذ به (ويؤيده ان العبد لا يريد الا كرام والامراض) وليس مأمورا بارادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء اعني ترك الاعتراض يغير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) اخرى (هي ادل على المقصود منها الاولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم اجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظاؤها على مشيئة القسر والاجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (الرابع اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة انما يريد الله ليذهبهم بها في الحياة الدنيا ويزحق انفسهم وهم كفرون) فوهمهم على الكفر مراد الله (السادسة ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لا يراد ايمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى اذ لو كان مرادا له لكان مكوونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا ارادنا تكوينه فيمتنع بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم (وذلك) اى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثيرا) خاتمة للمقصد الرابع (في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خبير محض) لا شرفيه اصلا (كالمقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فان المرض مثلا وان كان

الكافر مراد الله مع كونه واجبا وايضا هو متقوض بما علم الله وجوده كإيمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لتزجيج الصفة (وبعض هذا) الذي هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف في جيع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فان هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤبدا بل ربما يتخجج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاول) وهو ماشاء الله كان (دليل الثاني) وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه يتعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالم يكن لم يشاء الله (والثاني) اعني مالم يشأ لم يكن (دليل الاول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) اي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (بوجوه) عقلية * (الاول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد بعد) عند العقلاء (سفيها) فيلزم السفه في احكام الله (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانسلم ان الامر بخلاف ما يريد بعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصر في ايقاع المأمور به بوضعه وجوه ثلاثة * (الاول ان المختص لعبد هل يطيعه ام لا قديما مره ولا يريد منه الفعل) اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امثل امر سيده (و) اما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه (يحصل مقصوده) وهو الامتحان (اطاع او عصي) فلا سفه في الامر بما لا يريد الامر الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر به عسيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصبانه فانه يأمره بفعل (تمهيدا لعذره) ويريد عصبانه فيه فان احدا لا يريد ما يقضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريد ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قديما مر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا * (الثالث ان المرجع الى الامر قديما مر ولا يريد فعل المأمور به) بل يريد خلافه ولا بعد سفيها * (الثاني) من وجوه استدلالهم (لو كان الكفر مراد الله لكان فعله) والاثبات به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابه وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكا كها عنه في الصور المذكورة قال الامدي ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا بعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر) لان القول الثاني يبنى عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لفظي) لا طائل تحته * (الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو (بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية) يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجباده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضاء بالعكس) اي الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهري) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشي باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر (اذلوصح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا * (الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ (قلنا الذي يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) الكاسبة (عادة) اما لاستحالة

تحيدها للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما و بما قال بعضهم هو كل ما يترتب به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الاتفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى وعمارزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه يصدده (واما هم) اى المعتزلة (فسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) فلبها رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة (و) فسروه اخرى (بما لا يمنع من الانتفاع به فليزعم ان من اكل الحرام طول عمره فانه لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانهما منشأ لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها (الخامس في الاسعار) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله (واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو) اى السعر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامواضعة منهم على البيع والشراء بشئ مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى) وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى ﴿المقصد الرابع﴾ انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون) فكل كان مرادله وما ليس بكان ليس بمرادله (هذا مذهب اهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جلة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن) اختلفوا في التفصيل (منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر والفسق مراد لله تعالى (لابهامه الكفر) وهو ان الكفر والفسق مأموز به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف) عن الاطلاق (الى التوقيف) والاعلام من الشارع (ولا توقيف ثم) اى في الاسناد تفصيلا (وذلك) الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجالا لا تفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (ان يقال الله خالق كل شئ ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القرود والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل ما في السموات والارض) اى هو مال كلها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لابهامه اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية معا قبا عليها (وقالت المعتزلة هو مريد) لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد (للامور به) منها (ككراه للمعاصي والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والنسودوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما الباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا ما انه مريد للكائنات) باسرها (فلا نه خالق الاشياء كلها لما مر) من اسناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشئ بلا اكرامه مريد له) بالضرورة (وايضا) قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها الخصوصية من تخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولا بد منها) اى من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات باوقاتها (واما انه غير مريد لما لا يكون فلا نه تعالى علم من الكافر) مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لامتناع ان ينقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشئ لا يريد) بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فليزعم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) اى من العالم باستحالة الشئ (صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلامعنى لتزجيم الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان

«انذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم
 استئناف لبيان السبب (وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك) اى اكونه سببا لامتناع الايمان
 فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم
 بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصح الجمل عليها* (الثاني)
 من تلك الامور التى يا أولونها (التوفيق والهداية) فان الشيخ الاشعرى وأكثر الأئمة من اصحابه حلوا
 التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة ائماهى بالطاعة وبخلق
 القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيب الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
 لا خلق القدرة اذ لا تأثير لها وحلوا الهداية على معناها الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان
 والمعتزلة (اولوهم بالدعوة الى الايمان والطاعة) وابطاح سبل المراد وتفسير مقاصدها والزجر
 عن طرق الغواية كما فى قوله تعالى واما نمود فهديناهم اذ لا شبهة فى امتناع حله على خلق الهدى فيهم
 والذى يطله اى هذا التاويل (امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما) اى فى التوفيق
 والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الامة (لا اختلاف فيها)
 فلا يصح تأويلهما بها* (الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما نحب
 وترضى والطلب انما يكون لما ليس بمحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلا يتصور طلبها (واختلاف
 الناس) ليس فى الدعوة نفسها بل (فى) وجود (الاتفاق بهما وعدمه* الثالث كونه مهديا وموفقا
 من صفات المدح) بمدح بهما فى المعارف (دون كونه مدعوا) اذ لا مدح به اصلا فلا يصح حلها
 على الدعوة* (الثالث) من تلك الامور (الاجل وهو) فى الحيوان (الزمان الذى علم الله انه يموت فيه
 فالقول عند اهل الحق ميت باجله) الذى قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولا يتصور
 تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ماتسبى من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم
 لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والمعتزلة قالوا بل تولد مومنه من فعل القاتل) فهو من افعاله لامن
 فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله) الذى قدره الله له فالقاتل عندهم غير
 بالتقديم الاجل الذى قدره الله تعالى له (وادعوا فيه) اى فى تولده من فعل القاتل وبفساده لولا القتل
 (الضرورة) كما ادعوا فى تولد سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء اسبابها (واستشهدوا عليه بدم
 القاتل) والحكم بكونه جانبا (ولو كان) المقتول (ميتا باجله) الذى قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو)
 اى القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله امر المباشرة ولا تولد ا فكان لا يستحق الذم) عقلا ولا شرعا لكنه
 مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا ايضا (بانهم قتل فى المحنة الواحدة
 الوفاء ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجيم الغفير فى الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه
 ولذلك) اى وحكم العادة بالامتناع فى الخلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف
 العادة) كما فى قتل واحد وما يقرب منه (واقف بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غيريين فى العقل)
 لان الموت فى كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما اذا كان احدهما باجله دون الآخر (ولولا روم
 الهرب من الازام الشنيع) وهو القدر فى المعجزات (لما قالوا به) ويان ذلك انه لما حكمت العادة بامتناع
 موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم فى ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا مند خارقا
 للعادة لا لظاهر المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة فى لحظة واحدة الى الله تعالى فلا
 امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع فى الكثير دون القليل هو الذى حلهم على الفرق كىلا يلزمهم
 ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم
 كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع فى الوباء* (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما
 ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزقه من الله حلالا كان او حراما اذ لا يقيح من الله شئ لابس) ما ذكره

اسبابها (والجواب ان اختلاف الوهي متفاوت) في القوة والكثرة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم متفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الابتكار من الاعتماد الواحد في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) اي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهي) على ما اعترقتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وعلاتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا يجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواحدة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين الالم والاعتماد كما لا يخفى (وايضا فيبطله) اي يبطل تولد الالم من الوهي (تفاوت الالم تفاوتاً لا يوجد في الوهي كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب) فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين (بل ربما كان يحصل) من الوهي (بذنابة العقرب اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير) مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولداً منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن احداث الالم بلا وحي من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني) فن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولداً حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتوليد اياه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولداً من الوهي ويعلم من كونه مبني على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهي اولا وحينئذ يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افرادة . ولذلك لم يذكره الامدى * المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن وانفرد عليها الاجماع وهم باؤلونها * (الاول الطبع) قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم ان يفقهوه (ونحوها) كالاقتفال في قوله تعالى ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصيح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة (اولوها بوجوه * الاول) وهو لا وائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (اي سماها مخنوما عليها) ومطبوعاً عليها ومجعولاً عليها اكنة واقتفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) اي سموهم بذلك ووصفهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على العمل الحقيقي (الثاني) وهو للحبائي وابنه ومن تابعهما (وسمها) اي وسم الله قلوب الكفار (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن) وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمنع ان يخلق الله في قلوب الفجار سمعة تميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمعة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمعة يهتق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سبباً لانزجاره عنه (الثالث) وهو للكبي (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه انه لا ينفعه) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقتفال موانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلافعل وهو) اي ما ذكره من التأويل (مع البناء على اصلهم الفاسد) وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسببنا بيان فساده (يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك) حيث قال سواء عليهم

ايضا (قلنا يلزمكم مثله في امسالك الابدى القوى الشئ) الذى يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من ان تحركه) تلك (الرياح سواء كان) تحرك ذلك الشئ فعلا (مباشرة للرب او متولدا من فعله) الذى هو حركة الرياح فاهو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والالام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الاباتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطلاك بينها وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لان سلم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد ابو هاشم التاليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا (ومنعه ابو على في التاليف القائم بحسنيين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او) ضم اصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التاليف يقع بغير توليد (بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل القدرة) بحسنيين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ما تولده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما تولده حال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف والوهى) اى تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للالم) فانهما يولدانهما حال الحدوث لاحال البقاء (والثاني كالا اعتماد اللازم السفلى) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الها بطة حال حدوثه ودوامه قال الادمى ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهى في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو اخذوا خصوص ابتداء او ما لازمه شرطيا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به (السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح) اى الحاصل عقيب هـ هو متولد من الالام المتولدة من الجرح فنفاء قوم واثبته آخرون (والثاني له مرغم لاصله) في التوليد لان ترتب الموت على الالام يقتضى تولده منها كما في سائر المتولدات (والمثبت له مرغم للاجماع) فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه (وللكاتب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيى ويميت ربى الذى يحيى ويميت * السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره من افعال العبد هل هى متولدة من فعله اولوذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فاثبته قوم) وقالوا مثل هذا الطعم والالوان متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسب (ومنعه آخرون) وقالوا لا يقع شئ من الالوان والطعوم من العباد لامباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والاحصل ذلك) الطعم والالوان (بالضرب) او نحوه من افعال العبد (في كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم والالوان المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شئ منها في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال ابو هاشم في المعتمد من قوله انه يتولد من الوهى) وكما انه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهى) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالم بقدر الوهى قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخا واضعاف ما لم يولم) العضو (القوى المكثرة وما هو الا لاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهى) فان التفرق الجاصل منه في الرخا اكثر واقوى من الحاصل في المكثرة فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصة التوليد اختلاف التولدات بحسب اختلاف

حل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه اى فى الجبل من قدرة الذرة (اعداد من الحمل موازية لاعداد
 اجزائه فيرتفع) الجبل (بها) اى بتلك الاعداد من الحمل (وذلك محال ضرورة والجواب انه) اى القول
 بامتناع اجتماعهما (يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثليين) فى محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما
 مطلقا الاشرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز فى غيرهما كما مر
 فى المرصد الرابع من الموقف الثانى (ثم) نقول ليس يلزم من تجوز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثليين
 (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (فى عين ما وقع بالتوليد) مشروطا (بشرط هدم السبب) كما ان وقوعه
 تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثليين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل
 من المباشرة والتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجه آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة فى عين ما وقع
 بالتولد لافى غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر ثلا يلزم اجتماع تأثيرين على شئ واحد بعينه
 وهذا الوجه هو المفهوم من ابيكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين (الثانى) من الفروع (قد منع
 بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدورة بالقادرية
 من غير توسط سبب (ووافقهم عليه ابو هاشم فى احد قوله والاحتياج فى فعله الى سبب) هو المولد
 لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب التولدات وهو على الله محال (والجواب ان ذلك) اى لزوم
 احتياج البارى (بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما اوردناه
 على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة وقد قال به ابو هاشم ايضا
 فى الغائب فى احد قوله وان منعه فى الشاهد مطلقا (مع انه) اى الاحتياج الى السبب المولد (لا يزيد
 على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذهننا ايضا يلزم احتياجه فى إيجاد الاعراض الى إيجاد
 الجواهر فاهو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج فى الحقيقة راجع
 الى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم فى القول الآخر لما يحكم) ويشهد
 (به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الريح العاصفة) واعتمادها عليها
 (ولا شك ان حركة الريح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الاغصان والاوراق
 من فعله توليدا (والجواب ما سبق فى فعل العبد) من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له
 لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع
 (قالوا العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعنى انه اذا غفل عن النظر والعلم
 بالنظر فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرة
 بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله (بل هو) اى تذكر النظر (ضرورى من فعل الله)
 تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) اى بالنظر حال كونه (متذكرا
 لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله ايضا (فامتنع التكليف بهما) وخرجت عن ان تكون
 مأمورا بها وهو باطل اجماعا واثار الى ثانيهما بقوله (ولانه) اى تذكر النظر (حينئذ) اى حين كونه
 مولدا (يولد العلم ولو عارضه الشبهة) اى لو كان التذكر مولدا للعلم لولد . وان عارضه شبهة لانه قبل
 معارضتها كهو بعدها (وجواب الاول ما مر) من انه مبنى على ان التكليف لا يكون الا ما بما هو مقدور
 للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه فى مسئله خلق الاعمال (و) جواب (الثانى) لاننا لمكان عروض الشبهة
 مع تذكر النظر الصحيح (وكلامنا فيه) ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر (اى وان سلمنا
 امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة
 ولا يمتنع توليد . عند عدمها كما فى ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليد . ولا يمتنع ذلك توليد .
 حال عدمها (فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليد .
 (دفع فعل العبد لفعل الله) وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى هو فعل العبد

(ويؤيده اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالايد) القوى (يقوى على حل ما لا يقوى على حله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدره الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف الخفيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى) بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة (وانه مكابرة) صرفه فانضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لامباشرة بل بتوسط افعال اخرو الآمدى جعل هذا التأييد وجهها ثانيا من دلائلهم (واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه *

الاول ورود الامر والنهي بها) اى بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كجمل الاتقال في الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا او نذبا وايلام ما لا ينبغي ايلامه منهى عنه فلو لان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة (الثاني المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله) كما في قولهم حل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه (والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة) من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انها دواعي فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العباديات واما حديث النسبة فبني على الظاهر بحسب العرف وكلاهما في الواقع بحسب الحقيقة (انه) اى الجواب بعد ما تقدم انه (لم لا يكتفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك). هذا الجار متعلق بقوله لا يكتفى اى لم لا يكتفى الاجراء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفي ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم في النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدى عما جعله وجهها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة من ان كل ما قل يجد من نفسه ان فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا مجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعاً واجاب عما جعله وجهها ثانياً بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأيدها (ولما ابطنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه) فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكننا نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب) والثاني (الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والالجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد) وذلك لان وجوده فيه اوجود سببه ممكن بلا ريبه والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلاً واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز

انفسهم يظلمون * (الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم) اى الآيات الدالة عليه (نحو فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا) ولا معنى للاستعانة فيما يوجد الله في العبد بل فيما يوجد العبد باعانة من ربه * (السادس اعتراف الانبياء بذنبهم) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحتك انى كنت من الظالمين * (السابع ما يوجد) فى الآخرة (من الكفار والفسقة من العصر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلى اعمل صالحا لئان لى مكره فاكون من المحسنين * الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وابعاده وخلق (نحو والله خلقكم وما تعلمون) اى علمكم (خالق كل شئ) وعمل العبد شئ (فعال لما يريد وهو يريد الايمان) اجمالا (فيكون فعلا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم) نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهمى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها (وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا فى المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقدم منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا * (المقصود الثالث) فى التوليد وفروعه * اعلم ان المعتزلة لما استندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيبا (وراوا فيها ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا استناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح) فان الاولى منهما اوجبت لفاعلهما الثانية سواء قصدها او لم يقصدوها (والمعتمد فى ابطاله) اى ابطال التوليد (ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يتضح عليه) اى على ابطاله (بانه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلامر حجب وذلك لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذب به احدهما ودفعه الآخر) فى زمان جذبه (الى جهته فان قلنا حركته) اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فاما بهما) اى بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير وقدم استحالته (واما باحدهما) فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد فى المثال المذكور (لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وببانه على ما فى الابكار ان المتولدات منها ما هى قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ومنها ما هى قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد لكن رعى سببها ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب بمائة بن اسرئى الى انها كلها حوادث لا تحدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لامن فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها فى محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان فى محل مبين لمحلها فاقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام فى المضروب والاندفاع فى الثقل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالإلزام بها لا يقوم جهة عليهما والمعتزلة * القائلون باستناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كابى الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال اخرى) كالجمهور منهم (اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته) فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعله (وليس) هذا (الاندفاع) فعلا له (مباشرا بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة ما يشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الامدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالهم وليس فى كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا

العقلاء لم يقدرُوا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الأبرى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزام أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بافضاله وجوداً وعندما * الوجه (الثاني ما اراد الله وجوده) من أفعال العبد (وقع قطعاً وما اراد عدمه) منها (لم يقع قطعاً) فلا قدرته على شيء منها أصلاً ويرد عليه أيضاً النقص بالبرى سبحانه على أن المعتزلة ذاهبون إلى أن ما اراده الله أولم يرد من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره * (الثالث الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والتكريم يتمتع) لأن الرجحان ينأقض الاستواء (وعند رجحان أحدهما يجب الرجحان ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقص وحله أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرج عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فإن كونه قادراً أنه إذا حصل له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع أثر فيه * (الرابع إيمان أبي لهب مأثور به) أي أمر بأن يؤمن دائماً (وهو متمنع لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والإيمان تصديق الرسول فيما علم بحجته به) ومما جاء به أنه لا يؤمن (فيكون) هو في حال إيمانه على الاستمرار (مأثور بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدق بأنه لا يصدق وهو) أي تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصداقاً مستتراً (تصديق بماعلم من نفسه خلافه ضرورة) أي إذا كان مصداقاً كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً وجدانياً فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الأخبار بأنه لا يصدق (وإنه) أي إيمانه المشتعل على ما ذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة وإذا كان المكلف به محالاً لم يكن للتكليف باتياناً فائدة واعترض عليه بأن الإيمان واجب بماعلم بحجته به لا بما جاء به مطلقاً سواء علمه المكلف أولم يعلمه ولا نسلم أن هذا الخبر بماعلم أبو لهب بحجته به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه أن الإيمان هو التصديق الإجمالي أي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين التقيضين فهو المحال دون الأول فليأمل * (الخامس التكليف واقع بمعرفة الله) تعالى أجباً (فإن كان ذلك) التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وإنه) أي تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضائعاً لا طائل تحته (وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه) وصدوره عنه كالعالم والقدرة والإرادة وغيرها (غافلاً عن التكليف وتكليف الغافل تكليف المحال) وعار عن الفائدة ورد عليه بمأمر من أن الغافل من لا يتصور لامن لا يصدق وبأن التكليف إنما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها * (وربما احتج الخصم) على كون العبد موجد الأفعال (بطواها رايات تشعر بمقصوده وهي أنواع * الأول ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو قول الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمه أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم * الثاني ما فيه مدح وندم) نحو وإبراهيم الذي وفى وكيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن بعض الله ورسوله فإن له نار جهنم (وهو أكثر من أن يحصى * الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزّهة عما تصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً الذي أحسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا

(الاعتزال) يعني في مسألة خلق الاعمال وما يفتني عليها (لكنه لما بطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبيه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم) بمبالغة في ادعاء العلم الضروري بذلك والا فهذا التساقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لابنائنا في القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول) اى التأثير (لا في الثاني) اى الاستقلال حتى يتجه ما اوردهموا عليه (لانا نقول غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه اهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ واما الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدا عليه فرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين ان يأمر الله عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين ان يأمره (بما يجب عند فعله) ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتليس انتهى كلامه (واما غيره) اى غير ابي الحسين (فبستدل عليه) اى على ان العبد موجد لافعاله (بوجوه كثيرة مر جمعها الى امر واحد وهو انه لو لا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالا وامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موقفا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعلى كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد (ولم يبق للبعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فن ابن لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثبت الفرائض واشياهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمدح الشيء ويذم بحسنة وفحمة وسلامته) من الافة (وعاقبته) فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها (واما الثواب والعقاب) المتربان على الافعال الاختيارية (فكسائر العادات) المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي وانجاء سؤال (وكما لا يصح عندنا ان يقال لم يخلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء) او عقيب مماسة الماء (فكذا ههنا) لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما (واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي) للعبد (الى الفعل) واختياره (فخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعي (يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وافق مادعا الشرع اليه (ومعصية) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب) لاسباب موجبا لاستحقاقهما (ثم ان هذا) الذي ذكره (ان لم) القائل بعدم استقلال العبد في افعاله (فهو لازم لهم ايضا لوجوه) الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد (فهو ممتنع الصدور عن العبد) والاجاز انقلاب العلم جهلا (وما علم الله وجوده) من افعاله (فهو واجب الصدور عن العبد) والاجاز ذلك الانقلاب (ولا يخرج عنهما) لفعل العبد (وانه يبطل الاختيار) اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فانزما في مسألة خلق الافعال فقد لزمتكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة

في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لاحتياج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وحينئذ لا ينجح التقصص (ويتم الجواب) ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لامتناعا اشار الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه) وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره و الاتقنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل من غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا به تطرق اليه شأبة الإيجاب (واعلم ان هذا الاستدلال) اي الوجه الثالث (انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كإبي الحسين واتباعه (والافعل رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف كما مر (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحدث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة (اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لاحاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهوى) اي الساقط (منها) ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لو لا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه (ويجعل) ابو الحسين (انكاره) اي انكار كون العبد موجد لافعاله الاختيارية (سفسطة) مصداقة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار في الاولى (وعدمها) في الثانية (لا الى تأثيرها) في الاختيارية (وعدمه) اي عدم تأثيرها في غيرها (وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء) كالفعل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواعي وجودا وعدما (وجوب الدوران) لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا (ولا يلزم) ايضا (من وجوب الدوران) على تقدير ثبوته (العلية) اي كون المدارعة للدائر (ولا من العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز ان يكون المدارج جزءا خيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ما قاله) ابو الحسين (امر ان * الاول ان من كان قبله) من الامة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعلة ومعتزين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة) عن هذا المتنازع فيه امانني المخالف فظاهر واماني الموافقي فلا استدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه * الامر (الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها (و) علم ايضا (انه مع الارادة الجائزة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها) اي من المقدمات التي علمها بوجوده (انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك) اي فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعي) الى احدهما (ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه للاعتراف بها بين المقدمتين عدم ككون العبد موجد لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال) الامام (وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتبينك المقدمتين يبطل مذهب

(لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية) اى الملازمة (فلان الازيد والانتقص مما تى به
 يمكن) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك
 (المعين منه دونهما لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشرط بالعالم به)
 كما تشهد به البدئية فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد ان تكون مقصودة معلومة له
 (واما الاستثنائية) اى بطلان اللازم (فلان التام) وكذا السامى (قد يفعل) باختياره كانه لا بد من
 جنب الى جنب (ولا يشتر بكمية ذلك الفعل وكيفية) واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل
 ولا يشعر بذلك الشعور ولا يدوم له الشعور الثانى (ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب
 الجسم منه (فيكون البطء) فى الحركات (لتخلل السكنات والتحريك منا) باختياره (لا يشعر بالسكنات
 المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدره الصدى عند الجبان) وابنه (الحركة وهى صفة
 توجب التحريك مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذا ان) الوجهان اى الثانى والثالث
 المذكوران فى ابطال اللازم (لا يلزمان ابدا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينبئ تلك الصفة ولان
 المحرك منا لا يصعب محرك لاجزائها) لا محالة (ولا شعوره بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركاتها) ويقصدها
 *الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجد الفعل) بقدرته واختياره استقلالاً (فلا بد ان يتمكن من
 فعله وتركه) والام يمكن قادرا عليه مستغلا فيه (و) ان (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو
 لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طر فيه ونسأول بهما اتفاقا لاختياره ولا يلزم ايضا ان لا يحتاج
 وقوع احد الجائزين الى سبب فينسب باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) اى من العبد
 باختياره (واللازم التسلسل) لانا ننتقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنده)
 اى عند ذلك المرجح (واجبا) اى واجب الصدور عنه بحيث يتمتع بتخلفه عنه (والام يمكن الموجود) اى
 ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم
 اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما تخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون
 ما فرضناه مرجحا مما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه
 (فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا) لازما لاختياره بطريق الاستقلال كما زعموه (واورد عليه ان هذا ينبى
 كون الله تعالى) قادرا (مختارا لا يمكن اقامة الدلالة بعينها فيه) فيقال لو كان موجد الفعل بالقدرة
 استقلالاً فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقديره فالدليل منقوض
 بالواجب تعالى (واجب) عن ذلك (بالفرق بان ارادة العبد محدثة) اى الفعل يتوقف على مرجح هى
 الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فاقتضت) ان تنتهى (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة
 واختيار منه (دفعاً للتسلسل) فى الارادات التى تفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة فلا تغتفر
 الى ارادة اخرى ورد) فى الباب (هذا الجواب) الذى ذكر فى الاربعين (بانه لا يدفع التقسيم المذكور)
 اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على
 مرجح كان اتفاقا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
 فيكون اضطراريا (والفرق) الذى ذكرتموه (فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل)
 وانما يدفع التقصير اذ بين عدم جريان الدليل فى صورة الخلف (وفيه) اى فى هذا الرد (نظر فان ما له)
 اى ما ل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد و ارادة البارى (الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله
 يحتاج الى مرجح بالرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث فى وقت لا يحتاج الى مرجح
 آخر فيصير الاستدلال هكذا ان يمكن العبد من الفعل والترك وتوقف اترجيح على مرجح وجب ان لا يكون
 ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من
 العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستغلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق

(عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب اخرج الخصم بانه لو لم يكن) ذاته (متصورا) معلوما (لا تمتنع الحكم عليها بانها غير متصورة) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة) وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبدية واما بالنظر والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد) فاذا لم نعلم الحقيقة الا بالبدية او بالحد وحقيقته تعالى ليست بدئية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها) * الجواب منع حصر المدرك (بالكنه) في البدية والجد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا (بالقياس الى عموم الناس) في شخص بلا سابقة نظر كما سبق (من ان النظرى قد يتقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها

المرصد السادس

في افعاله تعالى وفيه مقاصد * المقصد الاول * في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله تعالى وحدها (وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجري مادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدر ومقارنهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحدا ثم ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري (وقالت المعتزلة) اي اكثرهم هي (واقعة بقدره العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين) مضامم اختلفوا (فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد (وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد) بصفته اعني (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى (كما في لطم اليتيم تأديبا واوباءه) فان ذات اللطم واقعة بقدره الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدره العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع الخلف (بقدره يخلقها الله تعالى في العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) في هذا المسام (ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد) على الانفراد كمذهبي الشيخ وجهور المعتزلة (او هما) معا وذلك اما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الاستاذ منا والتجار من المعتزلة (او دونه) اي دون الاتحاد (وحيثذا فاما مع كون احد بهما) اي احدي القدرتين (متعلقة للآخرى) لاشبهة فياته (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك) اي بدون ان تكون احديهما متعلقة للآخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدره العبد وصفته بقدره الله قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدره الله تعالى لا بقدرته (وجوه * الاول ان فعل العبد ممكن) في نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقدم مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادريه الله تعالى (ولاشي مما هو مقدور لله بواقع بقدره العبد لا امتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر) * الوجه (الثاني لو كان العبد موحدا لافعاله) بالا اختيار والاستقلال

نازلا معتزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية) واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى
 عيانا (فاخذتكم الصاعقة واتم نظرون) ولوامكنت الرؤية لما قبحهم بسؤالها في الحال * الآية (الثالثة)
 بسؤال اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
 جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سعى الله (ذلك) السؤال (ظلموا وجازاهم به في الحال) باخذ الصاعقة
 (ولو جاز) كونه مربيا (لكان سؤالهم) هذا (سؤال العجزة زائدة) ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب
 (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة) في الآية
 الاولى (واستكبر انزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع
 لمنعهم موسى عن ذلك فعلة) اى منعه (حين طلبوا) امرامنعنا (وهو ان يجعل لهم الهة اذ قال انكم
 قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممنوعة بقولهم) وطلبهم (وقدم) هذا في المسلك
 التقلى من مسلكي صحة الرؤية * الثالثة * من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى لن ترانى ولن للتأيد
 واذا لم يره موسى) ابدا (لم يره غيره اجاعا والجواب منع كون لن للتأيد بل هو للتأني) المؤكد (في المستقبل
 فقط كقوله تعالى ولن يتموه) اى الموت (ابدا و) لاشك انهم (يتمونه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة
 (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) او يرسل رسولا فيوحى
 باذنه ما يشاء حصص تكليمه للبشر في الوحى الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم
 ليكلمهم على سنتهم (واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجاعا) واذا لم يره هو اصل لم يره
 غيره ايضا اذ لا فائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحى كلام يسمع
 بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية * نذيب * الكرامية) والمجسمة (واقفونا في الرؤية وخافونا
 في الكيفية فصدنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (اذ يمتنع ذلك
 في الوجود المنزه عن الجهة والكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قد امكن ان يرى
 ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في اصل الرؤية (والجواب
 اننا نمنع الضرورة وما ذلك) اى ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الاكدعوى الضرورة في ان كل موجود
 فانه في جهة وحيز وماليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) اى فرع ذلك
 الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصص الوجود فيما ذكر حكم وهمي مما ليس بمحسوس فيكون
 باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية * المقصد الثاني * في العلم بحقيقة الله
 والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان * المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر
 وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من اصحابنا
 والمعتزلة (لنا وجهان * الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب ككونه واجبا) لا يقبل
 العدم (ازليا) لا يسبقه عدم (ابديا) لا يلحقه عدم (ليس بجوهر ولا في مكان واضافات ككونه خالقا
 قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة التكررة وعلى معروضها
 قال الآمدى كل مائد ركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما
 والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولاشك ان العلم بهذه الصفات
 لا توجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهي في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان هذه حقيقة
 مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي
 عليها ولا توجب العلم بمخصوصيتها (كما لا يلزم من علنا بصدور الاثر الخاص) اعني جذب الحديد
 (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته) حقيقة مخصوصة (مقابلة لسائر الحقائق) ممتازة
 عنها في حد نفسها (الثاني ان كل ما يعلم منه) من كونه موجودا وما قادرا وما مریدا وخالقا الى غير
 ذلك (لا يمنع تصوره الشراكة فيه ولذلك يحتاج في فيه) اى نفي ما يعلم منه من صفات الالهية

على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه * الثالثة * منها (شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة (والجواب مثل مامر) وهو ان منع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين * واما * الشبه (السمعية فاربع) لاستكاوقع في بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فعنى قولك ادر كنهه بصري معنى رايت لا فرق الا في اللفظ (او هما) امران (متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رايت وما ادر كنهه بصري ولا عكسه (فالآية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام البالغة (في جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لافي الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى) فانه ذكره في اثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يتمتع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالغفو والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال * والجواب * اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه * الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانما المدركون اى لمحقون) وادركت الثمرة اى وصلت الى حد التضييق وادرك الغلام اى بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها اقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية الكيفية) بكيفية الاحاطة (اخص) مطلقا (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من نفيها) اى نفي المحيطة عن الباري سبحانه لا امتناع الاحاطة (نفيها) اى نفي المطلقة عنه (قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيت وما ادر كنه بصري اى لم يحيط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثاني) من وجوه الجواب (ان تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلي باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الابصار (اسناد النفي الى الكل) بان يلاحظ اولاد دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الاسناد الى الكل) بان يعتبر العموم اولاً ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثاني) لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان ابصار الكفار لا تدرك اجاعا (هذا) ما نقوله (لوثبت ان اللام في الجمع للعموم) والاستغراق (والاعكسنا القضية) وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مبهمة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) اى الآية (وان عمت في الاشخاص) باستغراق اللام (فانها لا تعم في الزمان) فانها سالبة مطلقة لادائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا * الرابع * منها) ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان البصيرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك) النفي المذكور في الآية (نفيا للرؤية بالجراحة مواجهة وانطبعا) كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجراحة مطلقا (واما عن الوجه الثاني) اى واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) الباري (بانه لا يرى فنقول هذا مدحا كم فابن الدليل عليه) واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لتافيه المحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنع رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه) اى في عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجج الكبرياء كما في الشاهد * الثانية * من الشبه السمعية) انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) في موضع من كتابه (الاوقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة اوزرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبعاتيا) اى مجاوزا للحد (مستكبرا) رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك

الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد) بالنسبة الى الراى بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نرض هذا التفاوت) الذي ذكرتموه في هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه (بعد المرئي بقدر ذلك) البعد الذي لطرفيه (وجب ان لا يرى اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) اى صاحب الباب معترضا على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعددها وهو ممنوع (فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخططين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها) فان القائمين بالا نطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم فاعسده عند المرئي وان اختلفا فيه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد) في الغاية (صار) الزاوية (لستها في الغاية) حال القرب (اولضيقها في الغاية) حال البعد (كالمقدومة فاعدت الرؤية) حيث لا عدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعه ظاهر بناء على تركيب الاجزاء التي لا تجزى) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك (لان رؤية كل) منها او بعضها (اصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لا تجزى لثبوت ما هو اصغر منه (ورؤيته) اى رؤية كل من الاجزاء (اكبر مما هو عليه بمثل) او يزيد منه (توجب ان لا يرى الاضعفا ضعفا) او اكبر من ذلك وهو باطل قطعاً (و) رؤيته اكبر (باقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحها بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت حيثنذ بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجوز جبال شاهقة) بحضرتنا (لانراها) وهو سفسطة (قلنا هذا معارض) اى متعوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقا لضعفها مع جزئنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها هافا نأجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا بنا في الجزم بعدمه فجرد تجوزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذا لجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لا نجزم به الا بعد العلم بهذا) واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجرى الى ان يكون ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا (سلنا الوجوب) اى وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا نقول (لم يجب) اى لماذا يجب وجوب الرؤية (في الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب) وحيثنذ جاز ان تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب * الثانية * من تلك الشبه (شبهة المقابلة) وهي ان شرط الرؤية (كما علم بالضرورة من التجربة) (المقابلة او ما في حكمها نحو المرئي في المرآة وانها) اى المقابلة (مستحيلة في حق الله تعالى لتزهمه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كما مر) من ان الاشاعة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس (اوفى الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في الباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبه الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف

التي يمكن إضمارها كثيرة) كنعمة الله وجهه الله وآثار الله (ولا قرينة) ههنا (معينة) لبعضها (فالتعيين
تحكم لا يجوز لغة) فوجب المصير إلى المجاز المتعين (ثم) نقول أيضا (تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية
لا يكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراد في الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية بكيفية الجوز)
وحده (فلا يضم إليه الإضمار قليلا لما هو خلاف الأصل فإن تقليب الحدقة يكون سببا) عاديا (لرؤية
وإطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور) فلتحمل الآية على الجوز عن الرؤية بلا إضمار شيء وهو
المطلوب (وانت لا تخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تقيد الاظنوننا ضعيفة) جدا وحيث (لا تصلح) هذه
الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها اليقين * (المسلك الثاني) في إثبات الوقوع
(قوله تعالى في الكفار كلاً منهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لثانهم فلزم) منه (كون المؤمنين
مبرئين عنه) فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل راين له وهذا المسلك أيضا من الظواهر المفيدة للظن
(والعتمدية) أي في إثبات الوقوع بل وفي صحته أيضا (اجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية)
المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما ومثل هذا الإجماع مفيد لليقين

المقام الثالث

في شبه النكرين وردها وتنقسم تلك الشبه (إلى عقلية ونقلية أما العقلية فثلاث * الأولى شبهة الموانع)
وهي أن يقال (لوجازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والثاني باطل) بطلانا ظاهرا وأما (بيان الشرطية)
فهو أنه (لوجازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأنه) أي جواز الرؤية (حكم ثابت له أما لذاته
أو لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الأزمنة (لجازت رؤيته الآن) قطعاً (ولوجازت
رؤيته) الآن (لزم أن نراه) الآن (لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية)
في ذلك الزمان (والالجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وأنه سفسطة) رافعة للثقة
عن القطعيات (وشرائط الرؤية) ثمانية أمور * الأولى (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الإبصار
بحسب اختلاف سلامة الإبصار وتتنوع بانتفاها (و) الثاني (كون الشيء جازاً رؤية مع حضوره
للحاسة) بأن تكون الحاسة ملتفتة إليه ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه
إلى شيء آخر (و) الثالث (مقابله) للبصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرتى بالمرآة
(و) الرابع (عدم غاية الصغر) فإن الصغير جدا لا يدركه البصر قطعاً (و) الخامس (عدم غاية اللطافة)
بأن يكون كثيفاً أي ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفاً (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو يختلف بحسب
قوة البصرة وضعفها (و) السابع عدم غاية (القرب) فإن البصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه
بالكلية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملهي المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو
أن يكون مضياً بذاته أو بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكوراً في بحث الكيفيات البصرة مع أنه يمكن
إدراكه في حضوره للحاسة المعبر في الشرط الثاني (ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى
السلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون) الست (البواقي) منها (مختصة بالأجسام وهما) أي الشرطان
المعقولان في رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته * (والجواب) عن هذه الشبهة أما أولاً فهو
(أنا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لأن دليلكم وإن دل عليه لكن عندنا
ما ينفيه (لأننا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً وما ذلك إلا لأننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي
الكل في حصول الشرائط) فظهر أنه لا ينبغي الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطن في المرتى
من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قائمته سطح المرتى ويخرج منها) أي من العين
(إلى وسطه خط قائم عليه) أي على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (إلى مثلثين
قائمي الزاوية) الواقعة عن جنبتي الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتراً لكل واحدة من
الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتراً لزاوية قائمة وتراً لقائمة) في المثلث (أطول من وتر

نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر * ايض لا يرهب النزال ولا * يقطع رجاء ولا يخون الى * اي نعمة
 ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله * فهل لكم فيما الى فاني * طيب بما عبي النطاسي حديما *
 اي فيما عندى ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن غمه
 قبل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشاره) مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام
 والاکرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتعة لنضارة
 الوجه لاقى الانتظار المؤدى الى عبوسه * (الثاني ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر
 وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام *) ومن العلوم ان العطاش ينظرون مطر
 الغمام فوجب حل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه (وقال * وجوه ناظرات يوم بدر *
 الى الرحمن يأتى بالفلاح *) اي منتظرات آتيانه بالنصر والفلاح (وقال * كل الخلائق ينظرون سجالة *
 نظر الحجاج الى طلوع هلال *) اي ينظرون عطاياء انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب لانسان
 النظر ههنا) اي فيما ذكر من الامثلة (للا انتظار في الاول اي يرون بلا لا كما يرى الظماء ماء) يطلبونه
 ويشتاقون اليه (ولا يمنع حل النظر المطلق) عن الصلة كما لذكور في المشبه به (على الرؤية) بطريق
 الحذف والابصال (انما الممتنع حل الموصول بالى على غيرها) ان غير الرؤية كالانتظار * (وفي الثاني
 اي ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او) ناظرات (الى
 آثاره) اي آثار الله (من الضرب والطعن) الصادقين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة
 المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا * وجوه ناظرات يوم بكر * وان قائله شاعر من اتباع
 مسيلة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحن
 مسيلة وعلى هذا فالجواب ظاهر * (وفي الثالث اي يرون سجالة ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة
 (الرؤية) كما مر (انما وان سلم بحجته مع الى للانتظار فلا) يصح حله عليه في الآية (اذ لا يصلح بشاره
 لما مر) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر مع الى)
 حقيقة (لتقليب الحدقة) لا للرؤية (يقال نظرت الى الهلال فارأيت) ولو كان بمعنى الرؤية لكان
 متاقضا (ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيت) ولو حل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه (وانظر
 كيف ينظر فلان الى والرؤية لا ينظر اليها) وانما ينظر الى تقليب الحدقة (وقال تعالى
 وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون) فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا (ولانه
 يوصف بالشدة والسرور والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة
 للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئي (هذا) كما ذكرناه
 (وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها
 والالزم الاشتراك (ولامزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما ماديا محسوسا
 للنجوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجاز) ولكنه مجاز (لا يتعين) كونه مرادافى الآية (لجوز ان يراد ناظرة الى
 نعم الله ولم) اي ولاى شئ (بترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما النظر مع الى) حقيقة (لرؤية
 بالنقل) الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة
 لا يجدى نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فارأيت لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع
 الهلال فلم ار الهلال و) ان سلمناه قلنا (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن
 قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيت) اي الى مطلع الهلال (والبواقي) من الامثلة (كلها مجازات)
 اي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم السبب الذي هو الرؤية على سببها
 الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حله في الآية
 على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة وبالله الاشارة بقوله (مع ان الاشياء

صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية مالا خصوصيات
 الهويات والوجودات كما في الشيخ المرتضى من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذ كان متعلقها مطلق
 الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويح
 المسالك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلبس على القطن المصنف ان مفهوم الهوية المطلقة
 المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية
 اصلا وان المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجالي لا يمكن به
 على تفصيلها فان مراتب الاجال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون
 كل اجال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شيء
 فهو كذا وفي هذا الترويح تكلفات اخرى يطالع عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل من ان
 التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور
 الماتريدي من التسك بالظواهر الثقلية وقد مر عدتها في المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين
 سبرون ربه يوم القيمة (اي في الدار الآخرة) (قال الامام الرازي) مستدلا على وقوع الرؤية (الامة
 في هذه المسئلة على قولين) فقط الاول (يصح ويرى) والثاني (لا يرى ولا يصح) وقد اثبتناه يصح
 فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لا يرى لكان قولنا ثالثا خارقا للاجماع) على عدم الافتراق بين الصحة
 والوقوع في النقي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا (وهو) اي هذا الاستدلال (غير صحيح)
 كما ذكره الآمدي (لان خرق الاجماع اثبات مانعاه) كما اذا ذهب بغض المجمعين الى السالبة الكلية
 وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية (او نفي ما اثبتناه) كما اذا ذهب بعضهم
 الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب
 بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة
 الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدي
 المسائلين ولاخرى في اخرى كما فيما نحن بصدده. واليه اشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو
 التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع) ولا يخرقه (بل كل
 واحد) من قولي التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتي المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة
 الاخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه (كما في مسألة قتل المسلم بالذمى والحر بالعبد فان القاتل
 قاتلان مثبت لهما) معا كالخفية (وناف لهما) معا كالشافية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به احد
 من الامة ولكن لو قيل به (لا يكون خارقا للاجماع) بل موافقة للمثبت في مسألة وللنافي في مسألة اخرى
 (ولا) يكون هذا التفصيل (منموما عنه) بل يكون جائزا (بالاجماع) فهذا المسالك في اثبات الوقوع مردود
 والمتعدي فيه مسلكان في المسالك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج
 بالآية الكريمة (ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه
 (قال تعالى انظرونا نقبض من نوركم) اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينظرون
 ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر * وان يك صدر هذا اليوم ولي *
 فان غدا لناظره قريب * اي لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكير) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (بمعنى
 يقال نظرت في الامر الغلاتي) اي تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ
 (باللام يقال نظر الامير لفلان) اي رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية ويستعمل) بالي قال الشاعر
 نظرت الى من احسن الله وجهه * فبناظرة كادت على وامي تقضي * والنظر في الآية موصول بالي
 فوجب حمله على الرؤية (فكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب) واعتراض عليه بوجوه * الاول
 لانسلم ان لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الااء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فعني الآية

فلا يصح شيء منهما متعلقا للرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية) لأن متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذي نعلمه فيهما) اى فى الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية ككل) منهما (وقد ابطنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بهما يمتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث) وقد ابطلناه ايضا (واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب * (الخامس لانسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) اى عدميا (والجواب ماسبق من ان المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لاما يؤثر فيها (ولا شك فى انه) لا يصلح لعدم ذلك) اى لكونه متعلق الرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوق الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) اى كون الوجود مسبوقا بالعدم (امر اعتبارى لا يرى ضرورة والالم يخرج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا * (السادس لانسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحوادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم فى صدر الكتاب وقد اجاب الامدى عن هذا السؤال بان المتكلم بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشترك كالقاضي وجهود الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالمشايخ فهو بطريق الالتزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا امر ضيقا عند المصنف قال (والجواب ان لافعى للوجود الا كون الشيء له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية متميزة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) اى كون الشيء ذات هوية يمتاز بها (امر مشترك) بين الموجودات باسرها (بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (والزعم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا (فشيأت الاشياء) اى خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيات) وخصوصيات (اللهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقل لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوف لا ستر به فا ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذات هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان متميزتان تقوم احديهما بالآخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالانحداد الذى ادعاه الشيخ على ما مر فى الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثر ان توهما ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية بنا فى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم ان هذا المقام من له للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذى حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندر نصحا عليك باعادة التفكير وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى اول عارض) يظهر ببادى رأى كاركى اليه من حكم بان كلام الشيخ فى مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود بنا فى ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه (وهو العون والمنع) فى ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق * (السابع) من الاعتراضات (لانسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما فى الحوادث (لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب نعلم مما قدمناه اليك) وهو بيان ان المراد بعله

فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد بطلنا ذلك) اى كونهما مقدارا قائما بالجسم (بما فيه كفاية) فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفي الجزء وتركيب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لابطال وجود المقدار العرضى (انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جدا (وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض) فعمل انه لا حاجة فى الطول الى شيء سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها (وايضاً فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذى هو المقدار (بها والاقام) المقدار الواحد (بها) اى بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضى بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضاً) قائماً بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص فرؤيته رؤى تلك الاجزاء المحيرة وهو المطلوب* (الثانى) من وجوه الاعتراض (لانسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان) والعدمى لا حاجة به الى علة (والجواب جـد لا المعارضة بما سبق فيه) اى فى باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجودياً (و) الجواب (تحقيقاً ان المراد بعلّة صحة الرؤية) كما صرح به الآمدى (ما يمكن ان يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى (ونعلم) ايضا (بالضرورة انه) اى متعلق الرؤية (امر موجود) لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعاً* (الثالث) من تلك الوجوه (لانسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولاً فلان صحة الرؤية ليست امراً واحداً) بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول (صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان ما يسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضاً او العرض جسماً (واما ثانياً فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر) فى مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلّة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) اى من الجوهر والعرض (فان نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما) من الهويات (واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) نذكرها (فضلا عن) ادراك (انها اى جوهر او عرض هى واذا زاننا زيدا فاننا نراه رؤى واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرتبة بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر) هى اعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى بتلك الجواهر (وربما نفعل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سئنا عن كثير منها) اى من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا) اى زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الامر الذى به الافتراق) بينها اعنى خصوصية هوية زيد مثلاً (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه فتصح رؤيته* (الرابع) من وجوه الاعتراض (لانسلم ان المشترك بينهما) اى الجوهر والعرض (ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورة والمعلومية وسائر المفهومات العامة (والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذى فسرناه علة الصحة (هو ما يختص بالوجود والصحة) رؤى المعدوم والامكان ليس كذلك (لشموله الوجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما

المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصد بالذات (ويبرز منه لزوما قطعيا) (و) الحال
 (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه (فاما ان يقع المشروط فيكون) هو
 ايضا (ممكنا والافلا معنى للتعلق به) (ايراد) (الشرط والمشروط) لانه حينئذ متلف على تقدير وجود
 الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعلق ربط العدم بالعدم مع السكون عن ربط الوجود بالوجود لانا
 نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا
 لاني جانب العدم فقط كما هو المعبر في الشرط المصطلح * تذيب * كل ما استلوه عليك) في المقام الثاني
 (مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا نقول بذكرها) ههنا
 (الكتاب) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب * المسالك الثاني * من مسلكي صحة الرؤية
 (هو العقل والعمدة) في المسلك العقلي (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) ابي الحسن (والقاضي)
 ابي بكر (واكثر ائمتنا وتحريره انا ترى الاعراض كاللوان والاضواء وغيرها) من الحركة والسكون
 والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر وزي الجوهر) ايضا وذلك (لانا ترى الطول والعرض) في الجسم
 ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول ولبس الطول والعرض عرضين
 قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء
 يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض
 الواحد بمحليين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم
 (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بمحال وجودهما
 وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفاؤها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت
 معدومة لاستحال كونها مربية بالضرورة والاتفاق (ولو لا تحقق امر) صحيح (حال الوجود غير
 متحقق حال العدم لكان ذلك) اي اختصاص الصحة بمحال الوجود (ترجيها بلا مرجح) لان نسبة الصحة
 على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) الصحة للرؤية
 (لابدان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والالزم لتبطل الامر الواحد) وهو صحة كون الشيء مربية
 (بالعلل المختلفة) وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) في مباحث
 العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما)
 فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها صحيحة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح)
 ان يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء
 العلة) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (واذا سقط العدم عن درجة
 الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي) اي العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب
 لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق
 صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح
 والموسسات والطعوم والشيخ) الاشعري (يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية) لشيء (تحقق الرؤية له
 وانما لا ترى) هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) اي بعدم رؤيتها فانه تعالى اجري
 عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم بشدد عليه
 التكبر) اي الانكار ويقول هذه مكابرة محض وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول (ما هو)
 اي انكاره (الاستبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع
 (لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات ولا شبهة
 في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست متممة في سائر المحسوسات * ثم الاعتراض عليه * بعد
 النقص المذكور (من وجوه * الاول لاننا لانرى انما نرى العرض والجوهر) معا (بل المرتى) هو (الاعراض

بل (جازان يكون (ذلك) الاخذ (لقصدهم اعجاز موسى) عن الاثبات بما طلبوه (نعنا) مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وفاقهم كما انكر قولهم لن تؤمن لك حتى تقبر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعت وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه (فاظهر الله) عليهم (ما يدل على صدقه معجزا) ورا دعا لهم عن نعتهم * (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه (وان علم استحالتها) بالعقل (لأنه كد دليل العقل بدليل السمع) فيستقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الأدلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة العلم بالدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله (فل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) فقد طلب الطمانينة فيما يعقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما مر صفة توجب تميرا لا يحتمل متعلقه التقيض بوجه من الوجوه (ولذلك يا اول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهوانه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحى ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبريل ليس رب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف يطلب منه (و) تارة (بما يقوى) وهو ماروى من انه اوحى الله تعالى اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني احبى الموتى بدماة فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع انه كان يمكنه) اى يمكن موسى (ذلك) اى طلب التأكد (من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن) من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء * (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في نبوته (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل فيها والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد وانه كلف عباده باوامر ونواه تعريضهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعا فعنده يجوز ان لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته (او) يعلم موسى امتناع الرؤية (والسؤال) بطلبها (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى) المختار (بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعترلة و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعة) والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واجتبا جنا بلزوم العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو ما تنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه وبشعر بالتجسم على رأيكم (لا بعد من الصغار) بل من الكبار التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغار نقول (في جوازها من الانبياء ماسياتي) من المنع والتفصيل (واما على الوجه الثاني) اى الاعتراض عليه (فن وجهين) * الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال (حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بانه لو علقه) اى وجود الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فاذن قد) تعين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء في) ان الاستقرار حال الحركة محال (فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالة) والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد (بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام) (وانه) اى استقرار الجبل من حيث هو (ممكنا قطعاً اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته) اى في زمانها (ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اى كونها مجتمعتين لا وقوع شئ منهما في وقت الآخر بدل صاحبه * (الثاني) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او مستعافلا يلزم امكان

لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجمله بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليا) وقد وصفه
الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للشبهة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة * (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه
وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممتملا لم يكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم * الاعتراض
اما على الاول فن وجوه * الاول ان موسى عليه السلام لم يستل الرؤية بل يجوز بها من العلم الضروري
لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع) سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه
قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) ابى الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجسائي) واكثر
البصريين والجواب ان الرؤية لو كان استعماله للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا) والصواب ان يقال
لو كانت الرؤية المطلوبة في ارنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعنى ايضا والنظر وان استعمل
بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الا
لدليل) ولا دليل ههنا فوجب جملة على الرؤية بل على تغليب الحدفة نحو المرتى المؤدى الى رؤيته
فيكون الطلب للرؤية ايضا (ثم) نقول (يمتنع جملة) اى حل الرؤية المطلوبة (عليه) اى على العلم
الضرورى (ههنا اما اولاه فلا نه يلزم ان لا يكون موسى عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل)
لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب
ينبغي ان يطابق السؤال وقوله ان ترى نبي للرؤية) لالعلم الضرورى (باجماع المعتزلة) فلو جعل
السؤال على طلب العلم لم يطابقا اصلا * (الثاني) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يستل اراءة
ذاته بل (سأله ان يريه علما) وامارة (من اعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر
الى علمك (فخذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه) فقال انظر اليك (نحو واسئل القرية) اى اهلها
فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى علما من اعلامك انظر الى علمك (وهذا تأويل
الكسبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الدليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اولاه
فلقوله ان ترى) فانه نبي لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال
حيث (واما ثانيا فلان تدكدك الجبل) الذى شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) الدالة
عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) اى العلامة الدالة على الساعة
المستفاد من قوله ان ترى على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم
رؤيتها لان الآية في تدكدك الجبل لافى استقراره * (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه)
لأن نفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه
في قوله ارنى (ليمتنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه مخالفة
لقطع دابر اقترأهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استهانة المسؤل (وهذا تأويل الجسائي)
ومتبعه والجواب انه خلاف الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اولاه) لو كان
موسى (مصدقا بينهم لكفاه) في دفعهم (ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يرد عنهم عن طلب
ما لا يليق بجلال الله كما) زجرهم (وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الهة كالهم الهة والا
اى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه (لم يصدقوه) ايضا) في الجواب
بلن ترى اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسموا الجواب بل الحاضرون
هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمجراته الباهرة (واما ثانيا فلانهم)
لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يخرج موسى
في زجرهم الى سؤال الرؤية واصنافها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم
(لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه

ففسى ضحك ظهر بنا شير الخير والتج منه وبدوا التوا جند عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حل اكثر ما ذكر من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعىا لجزالة المعنى وفخا منه ومجانبا عما يوجب ركا كنه فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان

المرصد الخامس

فما يجوز عليه تعالى (اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه) وفيه مقصدان **المقصد الاول** في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهنا ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المتبين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يضح ان يرى ومنعه الا كثرون قال الآمدى اجتمعت الأئمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبت بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقبل لاوقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بدوا ولا من تحرير محل النزاع فتقول اذا نظرنا الى الشمس قرأنا هائم غمضنا العين فعند الغمض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة) فان الحالتين وان اشتركا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبدية تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة لبست في الاولى (قالت الفلاسفة هي) اي تلك المغايرة والزيادة (عائدة الى تأثر الحدقة) لا الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار (لوجوه) الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأثر له ان يدفعه) اي هذا التخيل (عن نفسه اصلا) وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية **(الثاني ان من نظر بالاستقصاء)** (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه الى شئ ابيض) فانه (يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة) فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول **(الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة)** وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الراى بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرها (فلولا تأثرها) اي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الامر (كذلك قلنا كل ذلك) الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (واما عود تلك الزيادة التي هي) (الابصار اليه) اي الى التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) اي فلا الابصار بتأويل الرؤية (هو) اي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) فجاز ان يرى الله سبحانه من غير ان يتأثره الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو ان الرؤية امر يخلق الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة وموا جهة وتقلب حدقة نحوه) ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة **(و)** ان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما انفرد به اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما تمتع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدلل عليه) اي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلجملة مسلكين **المسلك الاول النقل** وانما قد مدله لانه الاصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين **الاول ان موسى** عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتاعه او يحمله فان علمه فاعاقل

(وتحقيقه كما في الاول) اى كالتحقيق الذى ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجراحة وقد تعذرت فيجب
 الحمل على الجوز عن معنى معقول هو القدرة * الصفة (السادسة العيان قال تعالى تجري باعيننا ولم يصنع
 على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه مامر آتفا)
 فان اثبات الجراحة تمتع والحمل على الجوز عن صفة لانعرفها يوجب الاجال فوجب ان يجعل مجازا
 عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة (السابعة) الجنب قال تعالى ان تقول
 نفس (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر
 * اما تغين الله في جنب عاشق * له كبد حرى وعين تفرق *) اى تلغ وتتحرك ورقراق الشراب
 ما تلا منه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحلاق (او اراد الجنب يقال لاذبجنبه
 اى بجنبه) وحرمة * الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) في اثناء حديث مطول (فيضع الجبار
 قدمه في النار) فتقول قط قط اى حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي
 بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل امتلأت
 وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار
 او بمن يرفع نفسه عن امثال التكليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية انس
 في اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجلاه فيها * الصفة (التاسعة) الاصبع
 قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها
 بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد بصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجراحة واما وجه
 التأويل فكما في الدين * الصفة (العاشرة) اليين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه)
 وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر * الصفة (الحادية عشرة) التكوين اثبتة الخفية) صفة زائدة على
 السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات
 اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والخلق (قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة
 والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثرا للتكوين هو الكون (الجواب ان الصحة
 هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة) لان ما بالذات لا يعمل بالغير (بل به) اى بامكان
 الشيء في نفسه (تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او مممتنع فاذن
 اثر القدرة هو الكون) اى كون المقدور ووجوده لاصحته وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة)
 اخرى (كذلك) اى يكون اثرها الكون (فان قيل المراد) بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو (صحة الفعل)
 بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لاصحة المفعول في نفسه) وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذى
 لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعلقة بالقدرة (فان القدرة هي
 الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشيء المقدور له (فلا يحصل بها)
 منه (احدهما بعينه) بل لابد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك
 الصفة هي التكوين (فلنا كل منهما) اى من ذينك الطرفين (يصح اثرا لها) اى للقدرة (وانما يحتاج
 صدور احدهما) بعينه عنها (الى تخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ
 (لا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة
 المعراج وضع كف بين كتي فوجدت بردها في كبدى ولا يجوز اثبات الجراحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل
 هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل ما ول بالتدبير يقال فلان في كف فلان اى في تدبيره فالغصود
 من الحديث بيان الطافه في تدبيره وبيان انه وجد روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة
 وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حله على حقيقته فقيل هو
 ضحك لا كضحكنا وقيل ما ول بظهور تبشير الخير والنجح في كل امر ومنه ضحكك الرياض اذا بدت ازهارها

فان قلت هذا السلبى مطلل بالقدم لان نفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية (او غيرها) من المعاني (فالتصوير) اى فعلية تصوير ذلك المعنى المراد اولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا (هذا) الذى اوردناه ههنا فى ابطاله (منضم الى ماسبق) فى مباحث الامور العامة (من انه) اى القدم امر (اعتبارى) لوجوده فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا *
 الصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود) الاستواء حيثئذ (الى) صفة (القدرة قال الشاعر
 * قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف و دم مهراق * اى استولى وقال الاخر *
 فلما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لسر وطائر * اى استولينا لا يقال الاستواء) بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) اى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تعالى (وايضاً لا فائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه بعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) الا ترى ان الغالب لا يشعر به كما فى قوله والله غالب على امره نعم بما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص (وعن الثانى بان الفائدة) هى (الاشعار بالاعلى على الادنى اذ مقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستولياً على غيره قطعاً وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى (وقيل هو) اى الاستواء ههنا (القصد) فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اى قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى) كالقصد (دون على) كالاستيلاء (وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه) اى الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يعم دليلاً عليه ولا يجوز التعويل) فى اثباته (على الظواهر) من الآيات والاجاديت (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالخلق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام * الصفة الرابعة * الوجه
 قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شئ هالك الاوجه اثبت الشيخ فى احد قوليه وابو اسحاق الاسفرائينى والسلف صفة (ثبوتية زائدة) على ما مر من الصفات (وقال فى قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله) اعنى الاستواء (فى عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه * الوجه وضع) فى اللغة (للمجاجة) الخصوصية حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى (ولم يوضع لصفة اخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب) اذا المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين) وهو ان يجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باقى * الصفة الخامسة *
 اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين (على الذات وسائر الصفات) لكن لا بمعنى الجارحين (وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقه بيدي اى بقدرة كاملة) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشرىف) وتكريمه (كما اضاف الكعبة الى نفسه) فى قوله ان طهرا بنتى للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة بل) اليد مجاز (عن القادرية بناء على اصلهم) الذى هو فى الصفات واثبات الاحوال (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى بعض النسخ بدله وقيل صلة اى لفظة بيدي زائدة كما فى قوله * دعوت لما نابنى مسورا * فابى فابى يدي مسورا * وهو فى غاية الركاقة

كما في اول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (واجب صفة بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقيق الوجود بعد الحدوث) يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقة الوجود به (فلودل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) ايضا وجوديا (زائدا) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نفضه ان يتجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) اي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي) وجهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني) لا امر زائد عليه (لوجهين * الاول لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والفروض زواله (و) حيثئذ (يتسلسل) البقاآت المتتالية الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كامرا (الثاني لو احتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور) لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معطل به (والا) اي وان لم يحتج البقاء الى الذات (لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات) مع استغنائها عن غيره ايضا (فكان) البقاء (هو الواجب) الوجود لانه الفنى المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معطل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء هله لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققهما معا * نفيه * اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات) يريدان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات (و) اخرى (بانه معنى يعطل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين) للثانين (بنفي) المعنى (الاول) من معنى البقاء لان الاستمرار اذ لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعطل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) بنفي المعنى (الثاني) دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور * الصفة (الثانية) * القدم واحالة الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا يقدم وجودي (زائد) على ذاته (واثبت ابن سعيد) من الاشاعة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (ما مر في البقاء) وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة (بابطلاله) اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منها وحل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته (و) الذي (يختص) باطلاله (انه ان اراد به) اي بالقدم (انه لا اول له فلسفي) فلا يتصور كونه وجوديا (اوانه صفة لاجلها لا يختص) الباري سبحانه (بمحير كما فسر) اي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ ابو اسحاق الاسفرائيني) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في حيز كما ان المحير يختص بمعنى لاجله كان محيرا ولا يفتي عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم امرا اسليا اذ مر جعه حيثئذ الى وجوده لا في حيز

بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما (فان قيل) صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اى صدق النبي (اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب ان يكون كلامه صادقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم (قلنا التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فلى لأقول ودلائلها على التصديق دلالة عادية لا تطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالاسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حلها على حدوثه دون حدوث التلفظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيقته ثم كلامه وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

❖ المقصد الثامن ❖ فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل (احدى عشرة) ❖ فالمقدمة ❖

هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التى هى الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فتعنه بعض اصحابنا مقتصرين) فى نفيها (على انه لا دلائل عليه) اى على ثبوت صفة اخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه) لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها عرفناها) لكننا لانعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا يدل شئ منهما على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) اى التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى (او) بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا اكثر من (و) لكن (لا يمتنع كثرة الهالكين) بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (واثبت بعض) من المتكلمين (صفات اخرى) بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باقى لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (اثبت الشيخ) ابو الحسن واتباعه وجهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اى دون البقاء

كلامه قديما لكان كذا بالانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل
 (العاشر النسخ) حق باجاء الامه وواقع في القرآن وهو (رفع) او انتهاء (و) لاشي منهما يتصور في القديم
 لان (ما ثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة
 والحق ما اختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انهما يدل على حدوث اللفظ) كما لا يخفى على
 المتأمل (وهو غير المتنازع فيه) كما تحققت (تنبيه) كلامه تعالى (واحد عندنا لما مر في القدرة) من انها
 لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالاجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى
 المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لاثنين (و) اما
 (انقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والخبر والنسبة) فانما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام
 الواحد باعتبار تعلقه بشي على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشي آخر او على وجه آخر
 يكون امرا وكذا الحال في البواقي (وقيل) كلامه (خسة) هي الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد)
 من الاشاعة هو في الازل واحد وليس متصفا بشي من تلك الخمسة (وانما يصير احدها فيما لا يزال
 واورد عليه انها انواعه فلا يوجد ونها) اذا الجنس لا يوجد الا في ضمن شي من انواعه (والجواب
 منع ذلك في انواع يحصل بحسب التعلق) يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي
 انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس
 كلام ابن سعيد بعيد جدا كما توهموه (تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهوانه (يتمتع عليه
 الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلو جهين * الاول انه) اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم
 من قبيل الافعال دون الصفات (قيح وهو) سبحانه (لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات
 حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وسعترف بطلانه (الثاني انه منافي
 لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب
 وسار ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى (والاصح واجب عليه)
 تعالى عندهم فلا يجوز اخلا له به (والجواب منع وجوب الاصح) اذ لا يجب عليه شي اصلا بل هو
 متعال عن ذلك قطعا (واما) الكذب عليه (عندنا فثلاثة اوجه * الاول انه نقص والنقص على الله تعالى
 محال) اجاءا (وايضافيلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (ان نكون) نحن (اكمل منه في بعض
 الاوقات) اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفس الذي هو صفة
 قائمة بذاته يكون صادقا والازم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه
 في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق
 الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله * واعلم انه لم يظهر لي فرق
 بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي) فيه (فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه) فيها
 (وانما تختلف العبارة) دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقيح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب
 عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى (الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما
 اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يتمتع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال
 ذلك الكذب وهو محال (فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والازم) وهو امتناع الصدق عليه (باطل
 فاننا علم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني ايضا
 (انما يدل على كون الكلام النفس صدقا) لانه القديم (واما هذه العبارات) الدالة على الكلام
 النفس (فلا) دلالة على صدقها لانهما حادثا فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم
 عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفس
 واللفظي معا (خبر النبي عليه السلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) اي خبره عليه السلام

على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه
الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة (لكننا نذكر
بعض ادلتهم) التي من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصناعة) الكلامية وثبينا الطلاب الحق
في من انى الاقدام (وهو من العقول والمنقول) اما المنقول فوجهان * الاول الامر والخبر) في الازل
(ولامامور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوت الله سبحانه وتعالى (الثاني لو كان) كلامه تعالى
(قدما لاستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالعلم) في ان تعلقه بمتعلقاته يكون
لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن
والقبح بالشرع صرح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فلنم تعلق امره ونهييه بالافعال كلها فيكون
كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معاهذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالعالم والقدرة وهو سهو من القلم
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن
الاول ان ذلك) (السفه الذي ادعيتموه انما هو) في اللفظ واما الكلام النفسى فلا سفه فيه كطلب
التعلم من ابن سيولد) ويرد عليه ان ما يجده احدا في باطنه هو الهزم على الطلب وتخليه وهو ممكن
وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون
من يطلب منه شيء محال (و) (الجواب (عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق
ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلق
الارادة به منها دون بعض فان قيل يخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص
وبعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا يتعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها
ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر * واما المنقول فوجوه * الاول القرآن ذكر
لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله ما ياتيه من ذكر من ربه محدث)
وقوله (وما ياتيه من ذكر من الرحمن محدث) فانها حادثة على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا
(الثاني) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) اذ معناه اذا اردنا شيئا قلناه كن
(فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (مأخرا عن الارادة) الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له
(و) يكون (حاصلا قبل كون الشيء) اى وجوده بقرينة الغاء الدالة على الترتيب بلامهله (وكلاهما
يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث
خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة بسيرة
فظاهر ايضا دلالة على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة واذفر فزمان) ماض
فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت
آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا
قوله (انا انزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا ثارة وعبريا اخرى فيكون
متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا
لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا (السادس انه) اى القرآن (معجز) اجماعا (ويجب مقارنته) اى
مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) اى
وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قدما سابعا عليها (فلا اختصاص له به) اى بذلك المدعى
وتصديقه (السابع انه) اعنى القرآن موصوف بأنه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة
الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بداته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه
(يارب القرآن العظيم ويارب طه ويس) فالقرآن مربوط كلا وبعضا (والمربوب محدث) اتفاقا (اتامع
انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو اننا انزلناه انا ارسلنا) ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان

زعمهم (مشرط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) أي للحرف المشروط (أول فلا يكون قديما) وكذا
 يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) أي
 من الحروف التي لها أول زمان وجودا وآخره واجتمعا معا فهي يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا
 الخنابلة في أن كلامه حروف واصوات وسلوا أنها حادثه لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم
 قيام الحوادث به فقد قالوا بحجة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس الأول (وقالت المعتزلة)
 كلامه تعالى (اصوات وحروف) كما ذهب إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى
 بل (يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث) كما ذهب إليه الكرامية خلافا
 للخنابلة. فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم قد حوا في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه
 تعالى صفة له (وهذا) الذي قالته المعتزلة (لا ننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف
 بحديثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكننا ثبت أمرنا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذي يعبر عنه
 بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فمنع صغرى القياس الثاني (وزعم أنه
 غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسي
 (بل) نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ إذ (قديما عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه العبارة
 والطلب) الذي هو معنى قائم بالنفس (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات
 (وغير المتغير غير المتغير) أي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات (و) زعم
 (أنه) أي المعنى النفسي الذي هو الخبر (غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه أو يشك
 فيه و) أن المعنى النفسي الذي هو الأمر (غير الإرادة لأنه قديم الأمر) الرجل (بما لا يريد كالخبر لبعده
 هل بطيئه أم لا) فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده
 بعصيان فانه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
 بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لاحقيقته إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادة قطعها
 (فاذن هو) أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والإرادة
 (قائمة بالنفس ثم زعم أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) قال المصنف (ولو قالت المعتزلة أنه)
 أي المعنى النفسي الذي يغير العبارات في الخبر والأمر (هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب
 علم المتكلم بما أخبر به أو) يصير سببا لاعتقاده (إرادته) أي إرادة المتكلم (لما أمر به لم يكن بعيدا) لأن
 إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه
 عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحيث لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات
 مغايرة للإرادة كما يدعيه الأشاعرة (لكنني لم أجده في كلامهم) بل الموجود فيه أن مدلول
 العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى
 كراهة النهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لها في الصفات وقدم ما فيه (إذا عرفت هذا) الذي
 قررناه لك (فاعلم أن ما يقوله المعتزلة) في كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة
 على المعاني المقصود (وكونها حادثه قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم
 في ذلك) كما مر آنفا (وما نقوله) نحن ونثبت (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم يتكرونها
 ثبوته ولو سلموه لم يتفوا قدمه) الذي ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم
 (في المعنى) النفسي (وإثباته فاذن الأدلة الدالة على حدوث الالفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى
 الخنابلة) القائلين بقدم الالفاظ (وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع وأما ما دل على
 حدوث القرآن مطلقا) أي بلا تقييد بالنفس واللفظي (فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ
 لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم) أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا (إلا أن يبرهنوا

في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو ما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه **في تنبيه** قد تقدم **في مباحث العلم** (ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس العلم) بمنطقه الذي هو المدرك وقد ابطالناه باننا اذا علمنا شيئاً علمنا تاماً جلياً ثم ابصرناه فاننا نجد بالبدية بين الحائتين فرقاً ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار والمصنف في هذا الابطال مناقشة قدمت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالسموع والبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لاصغتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكهنة وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بهما واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمننا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالاثنتين المعروفين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما **في اخراج** على نفيهما عنه تعالى (بوجهين * الاول انهما نثر الحاسة) عن السموع والبصر (او مشروطان به) كسائر الاحساسات (وانه) اي التأثير المذكور (محال في حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) اذا المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثير (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير فينا كونهما نفس) ذلك (انتاثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم نقم انه في الغيب كذلك فان صفاته تعالى بخالفة بالحقبة لصفاته فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثير ولا مشروطا به * الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا سموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق) في الازل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفعل في وقت (لا يوجب انتفاءهما اصلاً) في ذلك الوقت **في المقصد السابع** في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه (تواتر انهم كانوا يشنون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام ثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذا طريق الى معرفته سواء (وانه) اي تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقاً وهو) اي هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله سبحانه (به) اي بصدق الرسول (دور قلنا لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهر المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولاً انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئاً آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقد حث واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقد حث الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقد حوا في احدي مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بانوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً الجلد والغلاف قديمان) فضلاً عن المصحف فهو لا يصححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التي تركب منها كلامه على

وجه الاخذ انهم لما سموا مقالتهم هذه فهموا ان مخصوص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه
اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصوص الحوادث ارادته تعالى حكموا
بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثة
قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير
معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه **في خاتمة** في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مریدا
(قال الامام الرازي) في الاربعين (كونه تعالى مریدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول صرار) واما
ان لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (اما) ان يكون (امرا سلبيا وهو احد قولي النجاشي) كما مر من كونه غير
مغلوب ولا مكره (واما) (امرا) (ثبويا) ولا بد له من علة لا يمكنه فيكون اما (معللا بذاته) تعالى (وهو
القول الآخر له واما معللا) بغير ذاته وحينئذ اما ان يعمل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا
واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لافي محل وهو قول الجبئية) وعبد
الجببار (من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله تعالى لم نر احدا ذهب اليه وبيطل الاول اننا نعلم ونشك
في كونه مریدا و) يبطل (الثاني لزوم كون الجواد مریدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس
لزوم التسلسل) في الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس)
خاصة (انه يلزم عرض لافي محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة
بذاتها فليس كونه تعالى مریدا بها اولى من كون غيره مریدا بها (وكون ذاته تعالى لافي محل) كتمام الارادة
(لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لافي محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت **في المذهب السادس**
في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث
(لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه
تعالى حي وكل حي يصح ان تصافه بالسمع والبصر ومن صح ان تصافه بصفة انصف بها او بضدها
وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع ان تصافه تعالى بهما فوجب
ان تصافه (بالسمع ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حي بحياة مثل
حياتنا) الصحيحة لا تصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مختلفة لحياة غيره) فلا يجب كونها
مصححة لذلك الانصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والغفلة)
مع صحته اصحابنا بسبب حياته **المقدمة** (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) ايضا (ممنوع بل)
هما (عدم ملكة لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر ان تصاف بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا
(و) اما (ان تصافه بعد مهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو اول المسئلة)
المتنازع فيها بيننا **المقدمة** (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها
(وقد تقدم ضعفه) بان الهواء خال عن الالوان والطعوم التضادة كلها **المقدمة** (الرابعة انه تعالى منزّه
عن انتفاء الصفات) كلها (والعمدة في اثباته الاجماع) على ان ساحة عزه مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ
(فليعمل عليه) اى على الاجماع (في هذه المسئلة ابتداء) اذ قد اطلقوا على انه تعالى سميع بصير
(و) اذا اکتفوا بالاجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وجبة الاجماع) الدال على التنزه
(ان اثبتاها بالظواهر) من الآيات والاحاديث الذى تدل على حجة الاجماع (فاظواهر الدالة
على السمع والبصر اقوى منها) اى من الظواهر الدالة على حجة الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات
كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشئ يحتاج في اثباته
الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التثبت بالاضعف (وان اثبتاها) اى حجة الاجماع (بالعلم
الضرورى من الدين فذلك العلم) الضرورى (نابت في المسئلة) التى نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا

والقدرة (توجب) تلك الصفة (تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) اى على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتها الى القدرة سواء اذ كان يمكن ان يقع بهما هذا) الضد (يمكن ان يقع بهما ذلك) الضد (من غير فرق) بينهما في امكان الوقوع بهما (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بهما (فان نسبتها الى الاوقات) المهيئة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع في وقت الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجيح احد المتساويين) على الآخر (لا يبرح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) اى العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعه واللازم الدور فاذن هو) اى المخصص (امر ثالث) يكون مغاير للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر كما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر (فيمود الكلام فيها) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فثبت صفة رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لان سلم ذلك) اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاقوات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) الخصوصية فلا حاجة الى صفة اخرى (لا يقال) اذا تعلققت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمنع) الجانب (الآخر) (وحينئذ) (يلزم) الايجاب (وسلب الاختيار قلنا) اى لا نأقول وقدم مثله (وجوب الشئ بالاختيار لا ينافي الاختيار) بل بحقيقة لانه فرع وهما بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال انما لزم احدى الارادتين ذات المرید لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء لان سلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي) السابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اختزنه في الباري سبحانه (والاصحاب) في جواب الحكماء (يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين) فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا * * * البحث الثاني * * * ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة (ولاشك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى) (لاحتاجت الى ارادة اخرى) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) في الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اى الجبايات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكانه مأخوذا من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكأنهم ارادوا بالارادة المعدات المكتشفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعدلانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والظاهر ان يقال

كان ذلك الشيء مبدءاً لحكم مختص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بمالا نهائية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته (فيلزم) ان يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشئ صغير العلم بشئ آخر (والجواب ان التعدد في التعلقات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لاتساھيها واما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالماً يعلم ان يكون (علمه بعلمه) ايضاً زائداً على علمه (وتتسلسل) العلوم الموجودة الى مالا نهائية له (والجواب انه في الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لاتتناهي من جعلتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات * (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (ان الله عنده علم الساعة كيف وانه) اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بمساعدة الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى * (المقصد الرابع) في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل) من اهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لسائر من الدلائل (وقد اطبقوا ايضا عليه) اي على انه عالم الاشردمة لايعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقا اما اعتدال المزاج النوعي) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرائاً فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه (واما قوة تنبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تصور) الحياة بشئ من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدروا وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور) من اصحابنا ومن المعتزلة (انهما صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذ لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيها بلامر جمع واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون) اختصاصه به (بصفة اخرى) فيكون ترجيحها بلامر جمع ولما كان استدلالهم هذا مبني على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي) هولذاته (الاختصاص بامر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم ان (ليس جعل ذلك) الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علمه صحة العلم اولى من جعلها) اي جعل ذلك الامر انثى نظر الى قوله (نفس صحة العلم فن اراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل * المقصد الخامس) في انه تعالى مرید وفيه بحثان * الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولاً ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانياً (فقال الحكماء ارادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الاكل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منع لفيضان الخير في الكل من غير اتبعات قصد وطلب من الاول الحق (وقال ابو الحسين) وجساعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجساحظ والعلاف وابي القاسم البخني ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل) او علمه به (يوجب الفعل ويسميه) ابو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال) الحسين (البجاري) انه كونه مریداً (امر عديم وهو عدم كونه مكرهاً) ومغلوباً (وقال الكعبي) هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انهما صفة ثالثة مغايرة للعلم

يكون احد هما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) اى الى العلم بانه سيدخل (العلم بدخول غد علم)
من هذين العلمين (ذلك) اى انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لاعتين احدهما
وانما لم يحمله وجهها ثانيا كما فعله الامام الرازى في الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد
غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا
الى الوجه الثانى لوجهها على حدة (الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع) كما اذا علم الحادث
حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه
(وغير المعلوم) اى ما ليس معلوما في زمان (غير المعلوم) اى مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان
واذا تغير المعلومان تغير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين
انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت
حينئذ تغير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وفديمر عن هذا) اثالث بان قبل الوقوع اعتقاده انه
سيقع علم واعتقاده انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاييرا لتنافي وصفيهما اعنى العلمية
والجهلية كتنافى وصفى الملوحة والمجهولية المعبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازى
وجهها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم البارى سبحانه
بالتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بهما عند
وجودها ويحول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارى في الازل
عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه * (السادسة) من الفرق المتخالفين
(من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل) اى رفع الابطحاب الكلى (لا) بمعنى (السلب الكلى)
كما زعمته الفرقة الثانية (اذلو علم كل شىء فاذا علم شىء علم) ايضا (علمه به) لان هذا العلم شىء من الاشياء
ومفهوم من الفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شىء آخر (ويلزم التسلسل) في العلوم (والجواب
انه تسلسل في الاضافات) لاني امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اى
تسلسل الاضافات (غير متمتع) كما مر غير مرة بل نقول (كيف) يلزم التسلسل في الامور الموجودة على
تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علم بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى)
فانهما قالا كل شئين لايجوز انفكاك العلم بهما كالم بالشىء والعلم بالعلم به وكالم بالتضاد والاختلاف
فقد تعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث * تنبيه * العلم صفة زائدة * على ذاته
تعالى قائم به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجال (وانكره المعتزلة لوجود * لاول لو كان له تعالى
علم فاذا تعلق بشىء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجالا
او تفصيلا (فلزم) حينئذ تمثلهما (لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان
(ويلزم) اما (قدمهما) معا (او حدوئهما) معا لان التماثلات يجب اشتراكها في اللوازم (فان قيل)
في جوابهم (هذا لازم عليكم في العالمية) فانه اذا تعلق عالمية تعالى بشىء تعلق به عالميتان من وجه واحد
لزم تمثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث فاهو جوابكم في العالمية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا)
لهم ان يقولوا في دفع هذا انتقض (عالمية تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالعلوم
(فليسا) اى هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك
في وجه التعلق) وطريقه (التماثل اذاختلفت) بل المتضادات (تشترك في لازم واحد فان قيل) اذا
لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر الى معرفة
تمثلهما (فذلك) يتوصل به اليهما (والاتوقف) كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتهما (سلكا التماثل
لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لان التماثلات قد تختلف فيهما (كما في الوجود) فان
وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسرهما المتماثلين لا بد ان يتماثرا بشىء فربما

الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانع بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (في الاضافات) لان العلم عندنا اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول بتغير نفس العلم وعلى الثاني بتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشاكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بان العلم بانه وجد الشيء) (و) العلم بانه (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة من بلة له (وانما يحتاج احدنا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه (وهذا) الذي ذكره (ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) اى واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فاحداث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا (فلا يكون محمدا حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان) هو (قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمي هذا) فان كان علمه اذيا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فانه سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحثية بتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والمستقبل والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسبكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكميات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلية يوجب العلم بالعلول بنا في ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد (واحتج عليه بوجوه) الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع (بالضرورة) فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين (اي المعلومين) يستدعي اختلاف العلم بهما * الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو (الوقوع وشرط العلم بانه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما) اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما (وقد يعبر عنه) اى عن الوجه الثاني (بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى محبي الغد في بيت مظلم) مستدعيا لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غدا لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف

الاعتباري الصحيح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التباين يكفينا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيئا اصلا والاعلم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقدينا امتناعه) في مذهب الفرق الاولى (لا يقال لانسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والالزم من العلم) بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم (بشيء واحد العلم بامور غير متناهية) وهو محال (لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به) اي بانه عالم وذلك مما لا يخفاه فيه (فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز ان يكون احدا عالما بالمجسطي والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (واكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة) التي ذكرتموها انما هي (فمين يمكنه العلم بنفسه وان امكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالي) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وايضا فقد مر بطلان ما ذكره في) اثبات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لا يعلم غيره) مع كونه عالما بذاته وذلك (لان العلم بالشيء غير العلم بغيره) اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر (والافضل علم شيئا علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عن العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون في ذاته كثرة) متحققة (غير متناهية) هي العلوم بالمعلومات التي لا تنهاى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه) اي ما ذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الاضافات) والتعلقات (وذلك لا نالانسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اي تكثر الاضافات والتعلقات (لا يمتنع) لانها امور اعتبارية لا موجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ العقول متميزة عن غيره) لان العلم امانفس التميز اوصفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالعقولة اولى منه (وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف (به يتميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين * الاول انه معقول من حيث انه غير متناه) يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللا تنهاى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف اعني اللاتناهي (امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه) لانه الموصوف باللاتناهي لافي ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما انجحه ان يقال المراد ان مجموع ماصدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال (وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجالا) وما ذكرتم علم اجالي لامنازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه (الثاني المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وانه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال (والحق ان نقول لانسلم ان) المعقول (المتميز) يجب ان يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية) وانتهى ممنوع (لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد (الخامسة) منها) (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذنا علم) مثلا (ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار اوبق ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير) في ذاته من صفة الى اخرى (والثاني) بوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم

اى سلنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه (لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغير) بين الحاضر وما حضر هو عنده
 فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة
 عندها غير غائبة عنها (سلنا) عدم اشتراط التغير (لكن لان العلم بالعلم لا يوجب العلم بالعلول
 والالزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي
 هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء) الذي هو علته
 (وعلم انه علته) اى للشيء الآخر الذي هو معلول (و) علم (انه موجود و) علم (انه يلزم من وجود العلة
 وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم بدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته
 الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر (فلن قلتم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم
 (تنبه) مسلكا المتكلمين بفيد ان العلم بالجزئيات (كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات)
 كالكليات) صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له (فيكون عالما بهما معا) واما مسلكا الحكماء
 فلا يوجبان الاعمالا كليا لان ما علم بما هيته (المجردة كما استفيد من الاول) (او) علم (بعلمته) كما استفيد
 من الثاني (يعلم) علما (كليا فان العلوم ماهيته كذا اما وحدها) كما في المسالك الاول (او مع كونها
 معللة بكذا) كما في المسالك الثاني (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي) ايضا (وتقييد الكلي بالكلي)
 مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام
 بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط
 وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية
 فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات
 معلولة كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاؤا في دفعه الى تخصيص
 القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم
 بموانع تمنع اطرافها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية * **البحث الثاني** ان علمه تعالى يعم المفهومات
 كلها الممكنة والواجبة والمنفعة فهو اعم من القدرة لانها تخص بالممكنات دون الواجبات
 والمنعآت) وانما قلنا بعمومه للمفهومات (لثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى
 للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان
 عالما بكلها (والمخالف في هذا الاصل) ايضا (فرق) ست * (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم
 نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين) متباينين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشيء
 الى نفسه محال) اذ لا تغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقة (ذات
 نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم
 فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضى نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة اخرى بينهما وبين العالم وهما
 ممكنات كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت
 بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلناه) اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لان العلم ان الشيء
 لا ينسب الى ذاته نسبة عليية) فان التغير الاعتبارى كاف لتحقيق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك
 (واحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغير بالذات (لا يقال ذلك) اى علمنا بذواتنا جائز (لتركيب في انفسنا بوجه
 من الوجوه) اى سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا (وكلامنا في الواحد الحقيقي) الذي لا تنكريفه اصلا
 فلو كان عالما بذاته لزم تحقيق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها
 نسبة فلا يتجه التقص به (لانا نقول اخذنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد
 حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون
 العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والفروض خلافة فان قلنا من اين ثبت التغير

تعالى متقن) اى محكم خال عن وجوه الخلل ومشتل على حكم ومصالح متكثرة (وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول) اغنى اتقان فعله (فظاهر لمن نظر فى الافاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) اذا تأمل (فى الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان واعضائه التى قد كسرت عليها المجلدات واما الثانى) وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما (فضرورى ويبنى عليه ان من رأى خطأ حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة موفقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قبل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فمنوع) ان فعله تعالى متقن (اذلاشى من مفردات العالم ومركباته الاوبشمل على مفسدة ما) ويتضمن خلا (ويمكن تصويره على وجه اكل) مما هو عليه (اوالموافق للمصلحة) من بعض الوجوه فلا يدل على العلم (اذما من اثر الاويمكن ان ينفع به منفع سواء كان مؤثره عالما او لا كحراق النار وتبريد الماء (اوامر ائلا فبيننا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل (و) نقول ايضا (انه) اى دلائك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة) المتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه اوسع من) المثلث (و) المربع (والخمس (ولا يقع بينها) اى بين المسدسات (فرج كما يقع) بين المدورات وما سواها) من المضلعات (وهذا) الذى ذكرناه (لا يعرفه الا الخذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجهل لها سدى ولحفة على تناسب هندسى (بلا آلة مع انه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذى تحير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك فى دلالة على علم الصانع (وتوضيحه ما ذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم) (والجواب عن الثانى انا لانسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فلا ما هو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما ^{بالمسلك} الثانى ^{بالمسلك} انه تعالى قادر لما وكل قادر فهو عالم (لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الامع العلم) (لا يقال) كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن الثائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعبرة وكثير من الاشاعة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لانا نقول لانسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضد القدرة فالسؤال ساقط عنه (واما الحكماء فلهم) فى اثبات علمه تعالى (ايضا مسلكان الاول انه مجرد) اى ليس جسما ولا جسمانيا كما مر فى التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين ^{بالمسلك} الثانى انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ماعداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة) عن العلائق المادية (لشيء المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل فى ذاته) لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته (واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه) اى لجميعه اما بواسطة او بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته (ويرد على) المسلك (الاول منع الكبرى) القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذى تمسكوا به (قد مر ضعفه) (يرد على) المسلك (الثانى انا لانسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعرفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يتم عليه برهان اذ غابته عنهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذى عرفوه به (ولكن من اين لهم ان الخلة التى نجدوها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك) الذى ذكروه (لا بدله من دلائل سلمناه)

الكواكب السيارة بجر كائنها من الثوابت المركوزة في البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم) وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المتغيرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامنة بالحركة البطيئة فلزم ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزءه) معين من اجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيع بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام * الفرقة (الثالثة) الثنوية ومنهم المجوس فانهم (قالوا انه تعالى لا يقدر على الشروا لان خيرا شريرا معا) فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله (والجواب انا نلتزم التالي) فانه تعالى خالق الخيرات والشرور كلها (وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنزير) مع كونه خالق لهما (لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشرغالبا في فعله كما يقال فلان شريراى ذلك مقتضى تحيرته) اى طبيعته (والغالب على هجره) اى دأبه وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) * الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على) الفعل (القيح لانه مع العلم بقبحه سغه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا قيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه) فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد (وان سلم) فيح الفعل باقياى اليه (فغايته عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبح (وذلك لا ينافي القدرة) عليه * الفرقة (الخامسة) ابو القاسم البجلي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة) مشتملة على مصلحة (او معصية) مشتملة على مفسدة (او سغه) خال عنهما او مشتمل على متساو بين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) اى ما ذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها) وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا (واما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات) فبحاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون منصفاً بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) اى ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر افعاله) المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل بمن شأنه ان يتبع فعله الغرض لا بمن تعالى عن ذلك * الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد ليل التماثل وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا) من افعال العبد يوجد فيه (واراد العبد عدمه) منه (لزم اما وقوعهما فيجتمع التقيضان او لا وقوعهما فيه تقع التقيضان او وقوع احد هما فلا قدرة للاخر) على مراده والمقدر خلا فيه (لا يقال نعم مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي الهين (لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء) فيتساو مان فيه (والجواب انه مبنى على تأثير القدرة الحادثة وقدينا بطلانه فراجع ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساو بهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم ثبت فيه نوع عجز وذلك بنا في الاولوية دون العبدية * المقصد الثالث * في علمه تعالى وفيه بحثان * البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما انتفاء شردمة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك) في اثبات كونه تعالى عالما (مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله

جميعها (والدليل عليه ان مقتضى القدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحلان المقدورية (ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء) فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لا امتياز فيه) (اصلا ولا تخصيصا) قطعاً فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافاً للمعتزلة) من ان المعدوم (لامادته ولاصورته خلافاً للحكماء والامم يمنع اختصاص البعض بمقدورته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتغيرة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضاً من تجانس الاجسام لتزكيها من الجوهر المفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها (واعلم ان المخالفين في هذا الاصل) اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها (وهو اعظم الاصول فرق) متعدده كما سبقت عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحت) من قبل (والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه *
الفرقة (الثانية المجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب) المتحركة بحركات الافلاك (هي المدرجات امر) في عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدمها (مع مواضعها) اي مواضع الكواكب (في البروج واورضاعها بعضها الى البعض الى السفليات واطهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول) الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والا اعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) في المواليذ بالسعادة والحوسه (والجواب ان الدوران لا يغيد العلية سيما اذا تحققت الخلف) كما في توأمين احد هما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (اذا قام البرهان على نقيضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما اثبتوه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدهم لانكم (قد اذعنتم ان الافلاك بسيطة فاجزائها متساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حارة او نيرة او نهارية و) جعل درجة (اخرى باردة او مظلمة او ليلىة الاتحكما بجنتا) وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفاً وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكيمات محضة (ثم تردد ونقول الفلك ان كان بسيطاً فقد بطل الاحكام) التي تزعمونها (لما ذكرناه والابطال علم الهيئة اذ منبأه ان الفلك بسيط فخر كانه بسيطاً) متشابهة في انفسها (والحرركات المختلفة) المشاهدة والمرصودة منها (تقتضي محركات مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حرركات متخالفة (كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام) النجومية (لانها مبنية على الهيات المتخيلة لهم والافلاوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف ثبت لها احكام) مترتبة عليها (لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة في الطسايع (والعبارة) في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الشابتة) من السيارات (وبعدها) عنها (ومنا مشتها وعددها) فدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع

ان لا يفضل لم يفعل لان استثناء عدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوده كما في الوجود فيلزم ان لا يكون
 عدم العالم اذ لا يفرض على اثبات القدرة كما هي (عندنا) اعني ان تكون صفة زائدة على الذات قائمة
 بها (الاول القدرة) القائمة بذاتها تعالى (قديمه والا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاتها تعالى وقد مر بطلانه
 وكانت ايضا (واقعة) اي صادرة عن الذات (بالقدرة للامر) في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند
 الى الموجب القديم الانبثاق لسلسل العوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل)
 لان القدرة الاخرى صادرة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة اخرى فيلزم
 تسلسل القدر الى ما لا ينتهي وهو ايضا محال (الثاني انها صفة واحدة و لا لا تستند) تلك القدر
 المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة او بالاجباب وكلاهما باطل اما الاول
 فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع
 الاعداد سواء قلبي صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن
 الموجب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) فلا يلزم الترجيح بلامر جمع كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو
 باطل لان وجود ما لا ينتهي محال مطلقا وقد بين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم
 الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بان (هذا مسمى الى ان الواحد
 الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها
 لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالاجباب فاذا صدرت عنه القدرة
 الواحدة بالاجباب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا الصفات (الثالث
 قدرته تعالى غير متناهية) اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا (اما ذاتا فلان التناهي من
 خواص الكم ولا كم منه) اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي (واما تعلقا فانه) اي
 معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهي (ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها
 بغيره) اي بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهي فمعلقاتها متناهية بالفعل) دائما (غير
 متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفرعية (مطرده في الصفات كلها فلان تكررها) يعني ان
 كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية
 ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والارادة ايضا كذلك
 لكن تعلقها غير متناهية بالقوة كما في القدرة وعلى هذا اقص واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة
 فلا حاجة الى التكرار وتنبيه القدرة صفة زائدة على الذات (لما بينا) من اثبات زيادة الصفات على وجه
 عام (وقد ينجح المعترلة على نفيه بوجهين الاول القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام
 والحكم المشترك يجب تعليله بالعللة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان الله تعالى قدرة
 لم يصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا (والجواب ان التعليل بالعلل
 المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد علمتموه نارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا
 الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات
 في لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة)
 تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على
 عدم الوجود) اي عدم وجدان تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها (الثاني القدر في الشاهد
 مختلفة) اختلافا ظاهرا (في الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) اي مثل احدي القدر التي في الشاهد
 (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كظليتها (والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها
 لبعض فلم تصلح لذلك) ايضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها
 لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر في البحث الثاني في ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات (اي

في المرحلات (والجواب) تختار (ان تعلقها) باحد المقدورين (انما هو بذاتها) لا بامر خارج وليس
 يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع (كما بينا في طريق الهارب وقدحى
 العطشان قولكم) اولا (فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد
 مقدوريه) على الآخر (بلامرجح) وداع (ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح)
 المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر
 قادر (بلامرجح) اي بلا داعية غير الترجيح بلامرجح اي بلا مؤثر اصلا مغايرة طاهرة ولا يلزم
 من صحته صحته (اي من صحة الاول صحة الثاني الا يرى ان بدية العقل شاهدة بامتناع الثاني
 بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثم
 ترى جماعهم وزونه (وربما) يختار ان تعلقها لالذاتها (بقال الفعل مع الداعي اول بالوقوع ولا ينتهي
 الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بمجر
 من ان الاولوية التي لم تنه الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانيا (يلزم
 قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (في الموجب الذي اذا اقتضى شأ لذاته اقتضاه دائما اذا انسته
 الى الازمنة سواء واما القادر) الذي هو مؤثر تام (فيجوز ان تعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت)
 الذي اوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق
 بين القادر المختار والعلّة الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده
 وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
 (فان قيل) هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان
 من الازل الى الابد بترجح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود
 ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختار الا ان المصنف اورد
 في صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل) على هذا الوجه وهو ان يوجد
 في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ (فاى فرق) يكون (بين الوجوب والمختار
 قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق
 قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به
 لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترتك وبالعكس)
 واما الموجب فانه يتعين تأثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام
 المرحلات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والاكلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب
 الفعل والا يمكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلامرجح واذا وجب الفعل فلا فرق
 بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التأثير في القادر سريرة التغير لكنهم قالوا ذلك
 التغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته
 يمنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته
 وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق * فان قيل * هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال (القدرة نسبتها
 الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلق باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة (والعدم غير مقدور
 لانه لا يصلح اثرا) لكونه نفيًا صرفا فلا يستند الى شيء وحينئذ لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا
 (قلنا لانسلم ان عدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده
 مستند الى وجودها (وان سلمنا) اي كون عدم لا يصلح اثرا (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ
 لم يفعل لان شاء فعل عدم) فان عدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه
 لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولي مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء

ظاهرا (و) اما (بيان الملازمة) فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كـ لا يلزم الخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث (و) حيثئذ (تسلسل) اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ماسوى) ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لو لذلك لجاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحوادث (و) ان يبين مع ذلك ايضا (انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لانهاية لها بذاته) اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادث فائمه بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لانهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان المصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعاً لا متناهي الخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثاني) من الطريقين (ان يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا) استناده كذلك (بحركة دائمة) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مقيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الوساطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يجوز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا واقتل ان يقول ذلك البرهان البدعي لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته اوجاز تعاقب صفاته التي لا تنهاى لم يلزم الامر الرابع اعني الخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثاني فلما جاز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تنهاى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادث غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وانت بعد احاطتك بما تقدم) من الباحث (خليق بان يسهل عليك ذلك) اي بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ماسوى الله سبحانه فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي **الحجج الحكماء** على ايجابه تعالى (بوجوه) كثيرة اقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله (الاول) لانه الذي عليه يقولون وبه يصلون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ (تعلق القدرة) منه (باحد الضدين) المقدورين له كتحصيل الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ماعداه من الاشكال والالوان (اما لذاتها) بلا مرجح وداع (فيستغنى الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادرته (وانه يسد باب اثبات الصانع) اذ يجوز حيثئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (وايضاً يلزم قدم الاثر) لان المؤثر حيثئذ مستجمع للشرائط التأثير لان الوجهب اذلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر الفاسد حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم (واما لذاتها فيحتاج) لتعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والالزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل)

الاحوال (ليست امر اوراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بانها واجبة)
والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم
عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معطلة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجودها ان كان
امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى اعني
صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بينما اذ نحن نجوزه واتم لا يجوزونه (وان اردتم انها) اى العالمية
(واجبة لذاتها فبطلانها ظاهر) فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها
بالوجوب الذاتي (الثالث صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (ان يكون) هو (ناقصا
لذاته مستكملا بغيره) الذى هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكمالها
بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاتها لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم بغيره
(غيره) اى غير المعنى الذى ذكرناه (فصوروه) اولا حتى نفهمه (ثم يتناولونه) لما ادعينا ولمنعه
ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبننا
هو الثانى لا الاول **ا**كن يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم
محدوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب
نقصان لجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعات ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها
نقصان مشكلة **المقصود الثانى** في قدرته وفيه بحثان **الاول** في انه تعالى قادر اى يصح منه ايجاد
العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم
واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا
القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان وايتنوا له الايجاب زعمائهم انه الكمال التام واما
كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء
ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجلود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له
فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلنا
الشرطيتين صادقتان في حق البارى سبحانه وتعالى واثار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا
بقوله (والا) اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزم احدا لأمور الاربعة اماننى الحادث) بالكلية
او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر (الموجب التام) (وبطلان) هذه (اللوازم)
كلها (دليل بطلان الملزوم) اما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (امان لا يوجد
حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند) ذلك الحادث الموجود
(الى مؤثر) موجد (او يستند فان لم يستند فهو الثانى) من تلك الامور (وان استند فاما ان لا ينتهي
الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا متنهيا
اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا
(وان انتهى فلا بد) هناك (من قديم بوجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعا للتسلسل)
في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة
تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول
بالضرورة والثانى بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع
بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح
من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قبل هذا الدليل
برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله (وان شئت قلت)
في اثبات كونه قادرا (لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل) بطلانا

من الاشاعة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا)
ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم
فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد من اثبوت اصله فكذا شرطه في غاب عنا وقس على
ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) في الرصد الاخير من الموقف الاول (كيف والخصم)
اي القائس كما وقع في كلام الامدي (قائل) ومعتز (باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا) فان
القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الابداع بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة
الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا
كيف (وقد منع ثبوتها) اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرهما (في الشاهد بل الثابت فيه) بيقين
هو (العالمية والقادرية والمريدية) لاما هي مشتقة منها فيضحل القياس بالكلية * الوجه (الثاني لو كان
مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يقد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله
الواجب) او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات (بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل) لان حمل
هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا يحمل للجزئية قطعا
تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لا يفيد الزيادة هذا المفهوم) اعني مفهوم العالم
والقادر ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك (واما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم
على حقيقة الذات فلا) يفيد هذا الدليل (نعم لو تصورا) اي مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتيهما
وامكن حمل احدهما) اي الوصف على الذات (دون) حمل (الآخر) اي الذات عليها (حصل المطلوب)
وهو زيادة الوصف على الذات (وان كان في ذلك) التصور والواصل الى كنه حقيقتيهما * الوجه
(الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) ايضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة
فكان المفهوم من العلم والقدرة) امرا (واحدا وانه ضروري البطلان) وكذا الحال في باقي
الصفات التي ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول) اي الوجه السابق عليه
(والابراد هو الابراد) يعني انه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لاعلى تغاير
حقيقتيهما ومغايرتهما لها والمنازع فيه هو الثاني دون الاول فثبوت هذين الوجهين عدم الفرق
بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد
من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام مخيل لا يمكن ان يصدق به
كما في سائر القضايا الخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس
معنى ما ذكره ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافي في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج
في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذاتنا
فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة
بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
* احتجاج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة * على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع
الممكنات اليه وقابلها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لانسل بطلانه وقد تقدم الكلام
عليه واحتج المعتزلة) والشيعية (بوجوه) ثلاثة (الاول مامر) من (ان اثبات القدماء كفرو به كفرت
النصارى والجواب مامر) ايضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات)
قدماء (الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعنى نفاة

وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين * الاول لو وجد آلهان قادران (على الكمال
 (لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذا مقتضى القدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان) لان الوجوب
 والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبنيهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور
 المعين اما بهما وانه باطل لما يتبين امتناع مقدورين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح)
 فلو تعدد الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدورين قادرين
 واما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده
 او يمنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
 محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما
 لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول
 مراد الآخر لا قدرته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف (وايضا فاذا
 فرض) ما ذكرناه (في ضدين لا يرتفعان كترك جسيم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (واما وقوع
 احدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا) كاملا فلا يكون الها (واما الثاني) وهو ان يمنع
 ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشيء) الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل
 من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر
 وارادته (فيكون هذا عاجزا) فلا يكون الها (هذا خلف) لانه خلاف المقدور وقدره انه يمكن اثبات
 الوحدة بالادلة الثقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة
 الاثنوية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصغون الاوثان بصفات
 الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة
 او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية (فانهم
 قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شرا بالضرورة فلكل) منهما (فاعل)
 على حدة فالناووية والديسانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر
 لانها عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى التعارف فانهم قالوا
 النور حي عالم قادر سميع بصير والجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو زردان وفاعل الشر هو امر من
 ويعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شرا) بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا
 كثيرا (اللهم الان يراد بالخير من يقتب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبغي عنه
 ظاهرا للغة) فلا يجتمعان حينئذ في واحد (لكنه غير ما لزم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا اليه
 (فلا يفيد ابطاله) اى ابطال ما ليس بلازم (ثم بعد) هذا المنع والتزل عنه (يقال لهم الخيران قدر
 على دفع شر الشرير ولم يفعلوه فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلا يصلح
 آلهة فلا يوجد آلهان كما ذكرتم (فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك ما لا واكثر انقاسا)

المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد

ثمانية (الاول في اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون اخرى (ذهب
 الاشاعرة) ومن يأتى بهم (الى ان له) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو
 عالم يعلم قادر بقدره مرید بارادة وعلى هذا) القياس فهو سميع بصير بصيرحي بحياة (وذهب
 الفلاسفة والشيعية الى نفيها) اى نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر
 بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف الشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه) فمنهم من لم يطلق
 شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسئلة)
 مسئلة من مباحثها (احيى الاشاعرة) على ما ذهبوا اليه (بوجه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء)

في تحرير محل النزاع) فراد الاشعية ان تعلق الحكم به ينتهي او يرتفع وكذا امر ادى الحسين والجبائية
هو ان تعلق العلم والريدية والكارهية بتحدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تحدد الاحوال في ذاته كانهت
عليه (والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالتزام) بالعبية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات
لا وجود لها **تنبيه** على ضابط ينفع به في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة اقسام (حقيقية
محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية
محضة كالعبية والقبلية) وفي عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التغير في)
القسم (الاول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا) اما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التغير فيه)
نفسه (ويجوز في تعلقه) **المقصد السابع** اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ
من الاعراض المحسوسة (بالحس الظاهر او الباطن) كالطعم واللون والرائحة والام (مطلقا) وكذا
اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرهما فانها كلها تابعة
للمزاج المستلزم للتركيب المتألف من الجوهر الذاتي (واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها القلا سفة
قالوا اللذة ادراك الملائم فن ادرك كما لا في ذاته التذبه وذلك ضروري) بشهده به الوجدان (ثم ان
كأله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان تكون لذته اقوى اللذات) ولذلك
قالوا اجل مبتهيج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لانفس ان اللذة نفس الادراك كما امر واذا كان
سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكتفي) لوجود السبب (دون وجود القابل
وان سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت ان ادراكنا مماثل لا دراكه بالحقيقة) حتى يكون هو ايضا سببا للذة
كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة

المرصد الثالث في توحيد تعالى

افرده عن سائر التزبهات اهتماما بشانه (وهو مقصد واحد وهو انه يتمتع وجود الهين اما الحكماء
فقالوا يتمتع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد
واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بتعين لامتناع الاثنية) مع التشارك في تمام
الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) اى
تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم ان لا يكون شئ منهما
واجبا والمقدر خلافه (وهو) اى هذا الوجه (مبنى على ان الوجوب وجودى) اذ حينئذ يكون نفس
الماهية (فان صح لهم ذلك ثم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب
والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذى راموه (ولم يمكن منع
كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية) لامتنع (كون التعين امرا ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب
حينئذ وانما لم يمكن منعهما (اذ قد فرغنا عنهما) اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثاني)
من الوجهين (الوجوب) الذى هو نفس ماهية الواجب (هو مقتضى التعين) الذى ينضم اليه
(فيتمتع التعدد) حينئذ في الواجب (اما الاول) وهوان الوجوب هو مقتضى التعين (فاذلولاه فاما ان
يستلزم) ويقضى (التعين الوجوب فيلزم تأخره) اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول
عن علته (ويلزم الدور) لان الوجوب الذاتى الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه
علا له (ولا يستلزم) ولا يقتضى شئ منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة
ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال)
اذ يستحيل ان يوجد شئ بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود
(واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب (وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا) ليتحقق كونه
نفس الماهية (واما الثاني) وهوان الوجوب اذا كان هو مقتضى التعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية
المقتضية لتعينها يخصص نوعها في شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له (واما المتكلمون فقالوا يتمتع

ازلية المقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الكلام في قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لافي الفاعلية الحاصلة بالفعل (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثاني) بان يقال (لم لا يجوز ان يكون معه صفات ككل متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاءها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبه (ولا يلزم الخلو) عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقاءه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يتمتع بقاءه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاءه (واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كالات غير متناهية فكان فقده) اي فقد كل واحد منها (لتحصيل كالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصور يرينا فيه برهان التطبيق على رأى المتكلم كما سيشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث) وهو انك ان اردت بتأثيره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة (اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصل في ذاته من فاعل غير ممنوع) ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز ان يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق (واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات) في اوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لوقام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (يتبنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا يخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثالث الاول) من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها (والرابعة اذا ثبتتم الدليل الثاني) كواندفع عنه حديث تلاحق الصفات (اخرج الخصم بوجوه) ثلاثة (الاول الاتفاق على انه متكلم بسمع بصير ولا تصور) هذه الامور (الابوجود المخاطب والسموع والبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا) الحادث (تعلقه) اي تعلق ما ذكر من الصفات (وانه) اي ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجدداتها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة (الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيم) هذا المصحح الحادث (او) كونه صفة (مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر) في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) لا يام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعدما لم يكن و) صار (عالمًا بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التغير في الاضافات) فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير تعلقها بالخلق لانفسها (قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه) اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثين لافي محل لكن المرادية والكراهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والبصرية تحدث بحدوث السموع والبصر و) ابو الحسين يثبت علوما متجددة والا شعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم (القائم بذاته) او انتهاؤه وهم اعدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة اثبتوا الاضافات) اي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المية والقبلية) المتجددين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير في الاضافات) وهو جائز (كما تقدم

(حادث فثلاثة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) في ذاته تعالى (الابو الحسين) من المعتزلة
 (فانه قال بجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدي في ابتكار الافكار وقال الامام
 الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجوز تجدد الاحوال مثل المدركة والسمعية والبصرية
 والمريضة والكارهيّة واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى (الثاني الاضافات)
 اي النسب (ويجوز تجددها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه
 (الثالث السلوب فانسب الى ما يستحيل انصاف الباري تعالى به امتنع تجدده) كما في قولنا انه ليس
 بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها (والاجاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث
 ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا عرفت هذا) الذي
 ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) اي الامور الموجودة بعد عدمها (فخعه الجمهور)
 من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (فانهم به) اي يجوز
 ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز ان يقوم به الحادث لامطلقا
 (بل كل حادث يحتاج) الباري تعالى (اليه في اليجاد) اي في ايجاد الخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث
 (فقيل هو الارادة وقيل هو قوله) (كن) فخلق هذا القول او الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة
 القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على
 (انه) اي الحادث القائم بذاته (يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لاحادنا (فرقا
 بينهما * لنا) في اثبات هذا المدعى (وجوه ثلاثة * الاول لوجاز قيل الحادث) بذاته (لجاز ازالة اللازم باطل
 اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات واللازم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي)
 فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتعة
 القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية
 بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا
 لم تعرض له (وايضاف تكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازالة (طارئة على الذات
 فتكون صفة زائدة) عليها عارضة لها وحيث فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية
 القابلية لازمة للذات فذلك والافهناك قابلية ثالثة (ويلزم التسلسل) في القابليات المحصورة بين
 حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية
 (بدوامها والذات ازيلية فكذا القابلية وهي) اي ازيلية القابلية (تقتضي جواز انصاف الذات به) اي
 بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الاجواز الانصاف به) اي بالمقبول (واما بطلان اللازم فلان القابلية
 نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازالة تستلزم صحة الطرفين ازالة فيلزم صحة وجود الحادث ازالة
 خلف * الثاني) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال فجاوه عنها نقص) والنقص عليه محال اجابا
 فلا يكون شي من صفاته حادثا والكان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره)
 ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (ويمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان اللازم)
 مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) اي ازيلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس
 بمحال فان صحة وجود الحادث ازيلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) اي صحة ازيلية وجود
 الحادث وهذا ليس بلازم لان ازيلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية
 على ما مر تحقيقه (فاين احدهما من الآخر) وايضا ما ذكرتموه منقوض (اذلوزم) وصح (لزم) مثله
 (في وجود العالم وايجادها) فانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده
 قطعاً فيصح ان يكون العالم ازيليا وهو محال فلوزم من القابلية الازلية امكان ازيلية الحادث للزم
 من القابلية الازلية امكان ازيلية العالم (لا يزال القابلية) صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان

إذا دخل فيه الزمان **المقصد الخامس** في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم (إى فى الموقف الثاني) وامتاع اتحاد الاثنين مطلقا و) فى (أنه تعالى لا يجوز أن يحل فى غيره) وذلك (لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنه ينفى الوجوب) الذاتى (وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) إذ لا بد فى الحلول من حاجة يستحيل أن يعرض للغنى بالذات ما يحوجه إلى المحل لأن ما بالذات لا يزول بالغير (والاحتياج إليه) إى إلى المحل (لذاته) فإن الاستغناء عدم الاحتياج ولا واسطة بينهما (ولزم) حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم محالان معا (وأيضا) إذا حل فى شئ (فإن المحل أن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركيبه واحتياجه إلى أجزائه) وهو باطل (والا) إى وإن لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان) الواجب (أحق الأشياء) لحلوله فيه (وأيضا فلو حل فى جسم فذاته قابلة للحلول) فى الجسم (والاجسام متساوية فى القبول) لتركيبها من الجواهر الأفراد المتماثلة (وإنما التخصيص) ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله فى البقعة والنوطة وأنه ضرر روى البطلان والخصم معترف به وربما ينجح عليه بأن معنى حلوله فى الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزاً وفى جهة وقد ابطالناه وقد عرفت ضعفه) لأن الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية فى التحيز (كيف وأنه ينتفض بصفاته تعالى) فأنها قائمة بذاته ولا تحيز هناك **ثانيه** كما لا تحل ذاته فى غيره لأنحل صفته فى غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقا (بل الاجسام) **واعلم** أن المخالف فى هذين الأصلين (بمعنى عدم الاتحاد وعدم الحلول) (طوائف) ثلاث (الاولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف فى نقله أشار إلى ما بنى بالمقصود فقال (وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه كل ذلك إما ببدنه) إى بدن عيسى (أو بنفسه) فهذه ستة (وأما أن لا يقولوا بشئ من ذلك) وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق) والاتحاد (أولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا) (تشريفا) وأكراما (كما سعى إبراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخير فالسنة الاولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع) باطل (لما سبقنا أن لا مؤثر) فى الوجود (الاله) وهذا كلام اجمالى (وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمة الكتاب) كان فى عزيمته أن يشير هناك إلى جميع الملل والفحل إشارة خفيفة لكنه بعد انتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية اولى خوفا من الاملال **الطائفة** (الثانية النصيرية والاسحقاقية من) غلاة (الشيعة) قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لا ينكر فى طرف الشر كالشياطين) فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلم الشر ويكلمه بلسانه (وفى طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابى (فلا يمتنع) حينئذ (أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك اشرف فهم واكملهم وهو العزة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة) من تلك العزة (ولم يحاشوا عن اطلاق الالهة على أئمتهم) وهذه ضلالة بينة **الطائفة** (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه فى قول النصارى) والكل باطل سوى أنه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (اذكل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس فى دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر اشد) فبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) اذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترأ على القول به ساقط ولا مبرأ دنى تمميز **المقصد السادس** في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ولا بد اولا) إى قبل الشروع فى الاحتجاج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالتفى والايجاب) من الجانبين (على شئ واحد فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم وأما ما لا وجود له ونجدد ويقال له مخجد ولا يقال له

لو كان جسما لكان متخييرا واللازم قد ابطلناه) في المقصد الاول (وايضاً يلزم تركه وحدوثه)
 لان كل جسم كذلك (وايضاً فان كان جسماً لا تصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان
 او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح) اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى
 الى تلك الصفات كلها (او الاحتياج) اي احتياج ذاته في الانصاف بذلك البعض الى غيره (وايضاً
 فيكون متساوياً) على تقدير كونه جسماً (فيخصص) لا محالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص
 (واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
 (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير في الانصاف بذلك الشكل والمقدار (وجنتهم ما تقدم) من ان كل
 موجود فهو اما متخيير او حال في التخيير كما تشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول
 هو الجسم وايضاً كل قائم بنفسه جسم وايضاً الآيات والاحاديث دالة على كونه جسماً (والجواب
 الجواب) المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهر ولا عرضاً اما الجوهر (فتقول انه مسلوب عنه تعالى
 اما عند التكلم فلانه المتخير) بالذات (وقد ابطلناه) واما عند الحكيم فلانه ماهية اذ وجدت في الاعيان
 كانت لافي موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ما هيته ووجود الواجب نفس ماهيته (فلا
 يكون جوهر عندهم ايضاً) واما العرض فلا احتياج له في وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن
 عن جميع ماعداه المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان (اي ليس وجوده وجوداً زمانياً ومعنى
 كون الوجود زمانياً انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا
 في مكان) هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا تعرف فيه للعقلاء خلافاً (وان كان مذهب المجتعة يجر
 اليه كما يجر الى الجهة والمكان) اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات
 (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التعيين التدريجي زمانى بمعنى انه يتقدر
 بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان
 فلا تغير فيه اصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله
 واما انه زمانى او آنى اى واقع في احدهما فكلا (واما عندنا فلانه) اى الزمان (متجدد
 يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فإى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى تنبيه) على
 ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفاً (يعلم مما ذكرنا اننا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى)
 كما هو رأينا (او الذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم البارى سبحانه عليه) لكونه موجداً اياه (ليس
 تقدماً زمانياً) واللازم كونه تعالى واقعاً في الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا
 كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم ايضاً (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين)
 والا كان تعالى زمانياً بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن
 ان يكون قبل كل زمان زمان) والالم يتصف به البارى تعالى (وانه) اى ما ذكرناه من انه تعالى ليس
 زمانياً (يدس العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى الامور المستقبلية)
 الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحاً وداوداً لانهم لم يكن زمانياً لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته
 كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض
 الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن
 من انه لو كان قديماً لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعاً قبل الازل (وههنا اسرار
 اخرا لا نوح بها ثقة بظنك) منها اذا قلنا كان الله موجوداً في الازل وسيكون موجوداً في الابد
 وهو موجود الآن لم يزد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا ان يقارن معها من غير ان يتعلق بها
 كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضاً زمانية ومنها انه اذا لم يكن
 زمانياً لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك

عنه فكذلك والجواب منع المحصر وهو من الطراز الاول (اى من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبه بالاوليات فتحسب انها منها) (الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم اولاد داخله ولا خارج له والثالث خروج عن العقول) وعما تقتضيه بديهية العقل (والاولان فيهما المطلوب) وهو انه متخير وفي جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون العقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتخير بالذات والقائم بغيره هو المتخير تبعاً وهو) اى الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متخييراً بذاته والجواب منع التفسيرين) فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل بقومه وليس يلزم من هذا كونه متخييراً بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متخييراً تبعاً (وقد يقال في تقريره) اى تقرير الوجه الرابع (اجعنا) على (ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (المتخير تبعاً) فيكون هو متخييراً اصالة وبحساب بان القيام هو الاختصاص الناعت كإمر (الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالجسم من الآيات والاحاديث بحوقله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك يصعد الكلم الطيب تعرج السلائك والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتهم الله في ظلل من الغمام امنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول) وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء ائني الله فاشارت الى السماء فقرر) ولم ينكر وقال انها وثنية (فالسؤال والتقرير) المذكوران (بشعران بالجهة) والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية) الدالة على نفي المكان والجهة كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتؤول الظواهر اما اجالا ولا يفوض تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن اجد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اى حكمه او سلطانه او ملك) من ملائكته (موكل بالعباد) للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلو وانواع الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الابدية في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء حكيم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرهما فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها

المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم (وهو مذهب اهل الحق) (وذهب بعض الجهال الى انه جسم) ثم اختلفوا (فالكرامية) اى بعضهم (قالوا هو جسم اى موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الا في التسمية) اى اطلاق لفظ الجسم عليه (وما أخذها التوقيف ولا توقيف) ههنا (والجسمه) قالوا هو جسم حقيقة فقي (مركب) من لحم ودم كقائل ابن سليمان وغيره (وقيل) هو (نور بلا كمال) كالسيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من الجسم (من) يبالغ (ويقول) انه على صورة انسان فقي (شاب امر د جعد قطط) اى شديد الجمودة (وقيل) هو (شيخ اشعث الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه

اوجهة (لزم قدم المكان) او الجهة (وقد برهنا ان لا قدم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق)
 من المتخاصمين (الثاني المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن
 عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان
 في مكان فاما) ان يكون (في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز)
 في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه (و) تساوي (نسبته) اي نسبة ذات الواجب
 (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيها بلا مرجح) ان لم يكن هناك
 مخصص من خارج (او يلزم الاحتياج) اي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه
 الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجي (واما الثاني) وهو ان يكون في جميع الاحياز (فلانه يلزم
 تداخل المحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (واته) اي تداخل المحيزين مطلقا (مخال
 بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثاني (مخالطته لقا ذرات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا)
 الرابع لو كان متحيزا لكان (جوهر) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهر (فاما
 ان لا ينقسم) اصلا (او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون) حينئذ (جزأ لا يهزأ وهو احقر
 الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقدمر انه) اي التركيب
 (ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال)
 في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزئه) منه (علم وقدره) وحياة مغايرة لما قام
 بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا
 بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد
 علماء قادرين احياء) كيلا ينقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا
 لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور (وربما يقال) في نفى
 المكان عنه تعالى (لو كان متحيزا لكان مساويا لساير التحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم
 الاجسام او حدوثه) لان المتماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) اي هذا الاستدلال (بناء على تماثل
 الاجسام) بل على تماثل التحيزات بالذات (وربما يقال لو كان متحيزا لساير الاجسام في التحيز ولا بد من
 ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب) في ذاته (وقد علمت) في صدر الكتاب (ما فيه) وهو ان الاشتراك
 والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة
 (الاول ضرورة العقل) اي بداهته (نحزم بان كل موجود فهو متحيزا واحال فيه) فيكون مخصصا بمجهة
 ومكان اما اصالته او تبعها (والجواب منع الضرورة) العقلية (وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (واته غير
 مقبول) فيما ليس بمحسوس (وربما يستعان في تصويره) اي تصور موجود لا حيز له اصلا (بالانسان
 الكلي) المشترك بين افراد (وعلمنا به) فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان
 متحيزا او حال فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاضاع
 فلا يكون مشتركا بينهما واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين
 والالم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين
 ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه
 من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية
 مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصويره ولم يقل
 وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج
 مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف في الثاني كل موجودين
 فاما ان يتصلا او يتفصلا فهو) اي الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم متحيزا وان كان منفصلا

على (ان تغالط) غيرك (وامنت) من (ان تغالط) انت (منها) اى من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك
اذ يجزم به وتتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ماصدق عليه الوجود)
لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المخالفة فلا تكون حقيقة الوجود امر واحد
مشتركا مجزوما به (والنزاع) انما وقع (فيه) لاقى مفهوم عارض لحقيقته (ومنهم اقولهم الوجود زائد
اذ تغفل الوجود دون الماهية) كافي الواجب مثلا (وبالعكس) اى تغفل الماهية دون الوجود
كافي المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا (قلنا فيه ما تقدم) من ان الزائد مفهومه لاحقيقته
(ومنهم) الوحدة عدمية والاتسلسل قلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون (مفهوم الوحدة)
عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل
(فما صدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية
كما مرّت اليه الاشارة في مباحث الوحدة (ومنهم) الصفات زائدة على الذات والالكان المفهوم من العلم
ومن القدرة (ومن الصفات الاخرى) (واحد) هو عين الذات ولاشبهة في استحالة (قلنا يكون
ما صدقا) اى ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحد) اما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل
منهما مفهوم على حدة (وامثال ذلك اكثر من ان تحصى) فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها **تنبيه**
نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد
سلبى وهو عدم عر وضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك)
وفي هذه العبارة نوع قصور والاطهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد
سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على
ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم
عر وضه لماهية بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها (وهذا بطلانه ظاهر) اما
على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امر انحاطا لجميع الممكنات حتى القاذورات
ولا يخفى استحالة (واما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى في الصفات اللازمة قال المصنف
(ولم يتحقق عندي هذا الثقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود
المشترك الذى هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود
خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهية اوليس بزائد **المقصد الثالث** **تنبيه** في ان وجوده
نفس ماهية (كما هو مذهب الشيخ وابى الحسين والحكماء) (او زائد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين
(وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية) فلا معنى للاعادة

المرصد الثانى في تنزيهه

وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد **سبعة** **المقصد الاول** **تنبيه** انه تعالى ليس في جهة من الجهات
(ولا في مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة فوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم
(فذهب) ابو عبد الله (محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها) وهو ان يكون بحيث
يشار اليه انه ههنا وهناك قال (وهو تماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل
الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يسط من تحته اطيح الرجل الجديد) تحت الراكب الثقيل (و) قالوا
(انه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كفضه كهمس واحد الهجيمى
ان المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير تماس له فقليل)
بعده عنه (بمسافة مشاهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه في الجهة (ككون
الاجسام في الجهة) والمنسازة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظى
متوقف على ورود الشرع به (لنا) في اثبات هذا المطلوب (وجوه **الاول** لو كان) الرب تعالى (في مكان)

آخر فقلوا مثلاً لو لم يكن أزلياً لكان محدثاً محتاجاً إلى محدث آخر وتسلسل ولولم يكن باقياً دائماً لكان
عدمه بعد وجوده أما لذاته وهو باطل وأما بفاعل وهو أيضاً محال لأن العدم نفي محض فيمتنع
كونه بالفاعل وأما بطريان ضد وانه مستحيل لأن القديم أقوى فأنه فاع الضد به أولى من انعكاسه
بالضد وأما بزوال شرط وهو متنع لأن المحدث لا يكون شرطاً للقديم وإن فرض له شرط قديم
نقلنا الكلام إليه وزم التسلسل ولما بطلت الأقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنوع
صرح بأول كلامه ثم أشار إلى آخره بقوله (والتكلمون إنما احتجوا) بوجوه أخرى (عليه) أي على كون
الصانع أزلياً ابدياً (قبل إثبات ذلك) أي قبل إثبات كونه واجباً (وعنه) أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه
على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجباً (غنى فلا نطول به الكتاب) كما طول به الإمام كناية على ما شرنا
إليه **المقصد الثاني** في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات (إليه ذهب نفاة الأحوال قالوا والمخالفة
بينه وبينها لذاته الخصوصية لا أمر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الأشعري وإبي الحسين البصري
فأنهما قالوا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزّه عن المثل) المشارك في تمام الماهية
(والند) الذي هو المثل المساوي (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة
لسائر الذوات (في الذاتية والحقيقة) وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم
التمام والقدرة التامة (أي الواجبية والحياة والعالمية والقادرية التامتين هذا عند أبي علي الجبائي
(و) أما (عند أبي هاشم) فإنه (بمناز) عما عده من الذوات (بخالفة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة
تسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لأن المسألة المنفية ههنا هي المشاركة
في إخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فإن قيل المذکور في الموقف الثاني
الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والأربعين اجيب بأن الوجود عند منبثق الأحوال
مشارك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزاً فالمراد بالوجودية المميزة هو الموجودية المقيدة
بالواجبية فيرجع التميز بالحقيقة إلى القيد وتدفع المناقاة بين الكلامين (لنا) في إثبات المذهب الحق
أنه تعالى (لو شاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفة بالتميز ضرورة الانثنية) فإن المتشاركين
في تمام الماهية لابد أن يتخالفاً بتعين وتخصيص حتى تمتاز به هو بينهما وتعدد (و) لاشك أن (ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو يناق في الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا
على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا
إن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومودر القسمة مشترك بين أقسامه وإيضاً فحقن بجرمه أي بالذات
(مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في الوجود وإيضاً
فقلنا العلوم أما ذات وأما صفة حصر عقلي فلولاً لأن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك
(والجواب أن المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه (وأنه) أي مفهوم
الذات على الوجهين أمر (عارض للذوات المخصوصة) المخالفة للحقائق على ما كقولهم إلى
أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول وما كقولنا إلى عكس ذلك
وهو ممكن (وهذا الغلط منشأ عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع
وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن
أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضاً لها فن إن ثبت التماثل
والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه) المغالطة أعني اشتباه العارض بالمعروض
(منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة (فاذا انتبهت له) أي لهذا المنشأ ووقفت على حاله (وكنتم
ذا قلب شبحان) أي يظنان غيور على حرمة التي هي بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقد رت)

بوجوبه الذاتي واما يمكن مسبق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لاستزاجه **المسلك السادس** ما اشار اليه بعض الفضلاء **من** تحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في إيجاده لغيره لان مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء مالم يوجد لم يوجد فلما انحصر الوجود في الممكن لم يبق ان لا يوجد شيء أصلاً لان الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجود ولا إيجاد واذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واطهرها **وقد ذكر ههنا** اي في مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيرد بينهما تريدان ما نعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر يلزم نفي القدر المشترك وحلها اجابا لاهو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين اوفي دليلهما ان امكن) ولا استبعاد في **القدح** في دليلهما معا (اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) اي من تلك الشبه مع اجوبتها (عدة) لتطلع بها على احوال نظائرها **الاولى** لو كان الواجب موجودا لكان وجوده امانفص ماهيته اوزائدا عليها (اذ لا مجال لكونه جزءا منها) **والاول** باطل لان الوجود مشترك كما امر والمساهية غير مشتركة والثاني باطل والا كان وجوده معلول ماهيته (لامتناع كونه معلولا لغيرها) فتقدم (ماهية) عليه اي على وجوده (بالوجود) وهو محال كاسلف (والجواب وجوده نفسه وتمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الاعيان) اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (واما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخيص او وجوده غيره) اي زائد عليه ومعلول لما هيته (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم **الثانية**) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما مختارا او موجبا **والاول** باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل والالزام قدم الحادث البومي او التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لان سلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلالته **الثالثة**) منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما علما بالجزئيات اولا **والاول** باطل والالزام التغير فيه) اي في ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلاً يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعالم لا بد فيه من ان يطابق معالومه فيتغير ايضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثاني باطل لاننا لم) بالبديهة (ان هذه الافعال المتنعة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم في العلم انما هو (في الاضافات لافي الذات) اي لافي صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا في امور اعتبارية لافي صفات حقيقية (وانه جائز) في الواجب (كاسيأتي) واثقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك (التطويل (تجرا في العلوم) ونوسعا في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتداء اليه) بما تبين لك به من الضابطات والامثلة (ان توقر من امثاله الاباعر) جمع بغير **خاتمة** **للمقصد الاول** (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب) وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه ازل ابدى ولا حاجة الى جعله مسألة برأسها) قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسألة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه

التأثير على العلة التامة على انانقول (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب
 ان تكون علة لكل جزء منه (ان علة) اي علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك)
 الذي ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان تكون
 جزءه اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو محال او ما هو داخل
 فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض
 علة في تلك السلسلة فان علة اولي منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح الرجوع هذا خلف ولك ان
 تمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ما ذكرتم) من احد الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء)
 من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علة
 التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علة التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل
 ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه
 المسلك الرابع وهو مما وقعنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب
 لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) اي المجموع بحيث لا يشذ عنه
 شيء من اجزائه الممكنة (الى فوجد) لكونه ممكنا مري كبا من ممكنات (مستقل) في الوجود بان لا يستند
 وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء
 او بواسطة هي منه ايضا (يكون ارتفاع الكل مرة) اي بالكلية وذلك (بان لا يوجد الكل ولا واحد
 من اجزائه اصلا ممتعا بالنظر الى وجوده) اي وجود ذلك الموجد المستقل (اذما لا يمتنع جميع
 انحاء عدمه لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علة لم يوجد
 ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه عدمه اصلا بوجه من الوجوه ولا شك
 ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد بعدم بعد هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالوجود
 المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه (و) الشيء
 (الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء) اي عدم اي واحد منها (كان ذلك عدم) ممتعا نظرا الى وجوده
 يكون خارجا عن المجموع (لانفسه ولادخاله فيه لان عدم شيء منهما ليس ممتعا نظرا الى ذاته والا كان
 واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده في حد ذاته اذ لا يوجد
 في الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار
 الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبيا كانه قيل ان لم يكن
 الواجب موجودا لزم انحصار الموجودات في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون
 محالافيطل نقيض المطلوب فنظهر حقيقته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب
 ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل
 ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علة كما ان المسلك السابق لوحظ فيه
 حال وجوده مقيسا اليها المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لولم يوجد واجب لذاته لم يوجد
 واجب لغيره) اي ممكن وحينئذ (يلزم ان لا يوجد موجود) اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب
 والممكن (اما الاول) وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد
 كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) اي بالكلية
 (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتعا بالذات) وهو ظاهر لانه واحده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت
 من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرء لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض
 عدمه (واما الثاني) وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا (فلان
 ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم) من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده

اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلولم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك الاولى علة المجموع بل لبعضه فقط وحيث (فيلزم ان يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه ولعله) ايضا واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا امر اذا خلا فيه (فان هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة (واعترض عليه بوجوه * الاول المجموع يشعر بانتهائى) لان ما لا ينشأ من ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المنتهى وتنشأ من الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب (فانتهى به) اى اثبات الواجب بما يدل على تنهاى الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به) اى بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) باسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المنتهى) اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجالية شاملة لجميع آحادها انما المتع ان يتصور كل واحد مما لا ينتهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعله ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهى الى حد يقف عنده (وان اردت به الكل المجموعى فلا نسلم انه موجود اذ ليس بمهية اجتماعية) الابلحسب الاعتبار وما جزؤه اعتبارى لا يكون موجودا خارجيا (والجواب اننا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهية الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الآحاد (كما في مجموع العشرة) ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز ان تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لان نسلم ذلك في) العلة (التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفترقا اليه) فيكون كل واحد من تلك الا امور متقدم ما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان اردت بها) اى بالعلة (الفاعل) وخده (فلم لا يجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعله (قلنا) ذلك (ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفا علية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالفعولية الا اليه او الى ما صدر عنه (والواقع بعض اجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه (فاذا قطع النظر عنه) اى عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التي هي المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعنى المذكور وهو خلاف القدر (فان قيل هذا) الذي ذكرتموه (متنوع بالركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزءه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه (وابضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (لازم في مركب في اجزائه ترتب زمانى) كما اسرير مثلا (اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالحشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقص (انا فيدناه) اى الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقص) فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونستند بالركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بغيره الا مكان قلنا هذا النقص من دفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة (وعن الثاني) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لا يمتنع) انما المتع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه

الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع (بكل واحد منهما) اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده والامكان مع الحدوث شرطاً او شرطاً (فهذه وجوه اربعة * الاول الاستدلال بحدوث الجوهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال لا احب الاقلين (وهو ان العالم) الجوهرى اى التحيز بالذات (حادث) كما مر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهته العقل فان من رأى بناء رفيعاً حادثاً جزم بان له بانياً وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها نارة بان افعالنا محدثة وبحاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجوهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد عدم فهو قابل لهما فيكون ممكناً وكل ممكن يحتاج الى ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة (الثاني) الاستدلال (بامكانها وهو ان العالم) الجوهرى (ممكناً لانه مر كب) من الجواهر الفردة ان كان جسماً (وكثير) ان كان جسماً او جوهرًا فرداً والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى (وكل ممكن فله علة مؤثرة * الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) اما فى النفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة طرفة ثم مضغة ثم لحماً وما اذ لا بد) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورهما عن مؤثر لاشعور لانهما افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما فى الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء المذكور فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى مجالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (وهو ان الاجسام متمثلة) متفقة الحقيقة لترتيبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات جائز فلا بد فى التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكناً فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بسميه باطل لما مر) فى مرصد العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثانى وهو المطلوب) ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثاً والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب * المسلك الثانى * للحكماء وهو ان (في الواقع) (موجوداً) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجباً فذاك) هو المطلوب (وان كان ممكناً احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفى هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى) * المسلك الثالث * لبعض المتأخرين) يعنى صاحب التلويحات وهو انه لا شك فى وجود ممكن كالربكات فان استند الى الواجب ابتداءً او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا (جميع الممكنات) التسلسلة الى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علة) موجودة ترجع وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محج (وهى لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشئ على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه عينه (ولا تكون) ايضاً (جزءه) اى بعض

من المعقولات مشروطة بكونها في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فأت شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه (وان سلم) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمعقولات المقارنة له (وانما يلزم هذا لو كان هو) اي المجرد (قابلا للتعقل) اي لكونه عاقلا وهو ممنوع (لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة) فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعاً (لانا منعه) اي بمنع اتحادهما (الجواز ان يكون) التعقل (امراً مغايراً) للمقارنة (مشروطاً بهما) وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه (السابع انها لا تعقل الجزئيات) من حيث هي جزئية (لانهما تحتاج الى آلات جسمانية) لتدرك بها (ولانها) اي الجزئيات (تتغير) فالعالم بها يكون متغيراً فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير (والاعتراض عليه سترفه في بحث صفات الباري) سبحانه (في مسألة العلم) فان علمه تعالى محيط بهما من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير في ذاته اوصفاته الحقيقية **خاتمة** لمباحث العقول (في الجن والشياطين) فانها ابداً من الجواهر الغائبة عن حواسنا (وهي عند الملمين اجسام تشكّل باي شكل شاءت) وتقدر على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافعها الضيقة نفوز الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانسان (ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون) اجساماً (لطيفة اولاً وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر) هي (على الافعال الشاقة وتلاشي بادي قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان ترى ولو جاوزنا اجساماً كثيفة لانها لا تجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا تراها وبوقات وطبول لانسمعها وهو سفسطة) محضه (والجواب ان لطيفها بمعنى الشفافية) اي عدم اللون (فلا يلزم احد الامر بن الجواز ان يقوى الشفاف) الذي لا لون له (على الافعال الشاقة ولا يتفعل بسرعة ومع ذلك فلا تراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها) على تلك الافعال (وان اردتم) بها (سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء) منصرفة (ورقة القوام) فان اللطافة تطلق على هذه المعاني (فختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء) الا انه يشكّل سهولة تشكّلها باي شكل شاءت فلذلك قال (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها) ورقتها (قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام) في الرقة والغلظ ولا بالجلّة في الصغر والكبر (الآثر ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وتري بعضهم يغفل الحديد ويكسر الحجر ويصد رمنه ما لا يمكن ان يستند الى غلظ القوام وتري الحيوانات مختلفة في القوة اختلافاً ليس بحسب اختلاف القوام) والجلّة (كافي الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس العرضية) فان النفس ان كانت مدبرة للأجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اي السفلية (وهي مختلفة في الملائكة الارضية) اليها اشار عليه السلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروية بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب لان الكروية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه لشيء اصلاً لا تدبر الاجسام ولا لتأثير فيها (ومنهم الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفا رقة فالحيرة) من المفارقة عن الابدان (تعلق بالحيرة) من المقارنة لها نوعاً من التعلق (وتعاونها على الخير) والسداد (وهي الجن والشريرة) منها (تعلق بالشريرة وتعاونها على الشر) والفساد (وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الامور

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مرصداً) لاختصة كما وقع في بعض النسخ (المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك) خمسة **المسلك**

موجودا في العقل او في الخارج (اذ كونها) اى حصول ماهية المجرد (في العقل ليس شرطا للمقارنة)
المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) اى مقارنة المجرد
(للعقل) التي هي اخص من مطلق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) اى بكون ماهية المجرد (في العقل)
لان الاخص لابد ان يكون مشروطا بمشروط به الاعم (و) حينئذ (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد
في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية
الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج (واذا جاز مقارنته) للماهية الكلية (المجردة)
التي للغير (ايها) يعنى ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج (امكن تعقلها) اى تعقل الماهية
الكلية (له) اى للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية المقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجى
(وكل ماهو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذا هو عاقل لكل ما يغايره) من الكليات
(بالفعل وهو المطلوب) وحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع
غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان
مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه
نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال
واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا
في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله ايها واذا امكن تعقله له
كان حاصل بالفعل لان الغير والحدوث من توابع المادة (الجواب لان سلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى)
تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانها
غير معقولة لتساخن ابن الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في صبروته معقولا لاحتياج الى عمل
يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلمنا فلا نسلم
ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضاد والتساخن
بين التعقلات (لا يعنى) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قد يكون مما لا يجوز
تعقله) كما اشيرنا اليه (وان سلم فلا نسلم انه) اى تعقله مع الغير (يقتضى مقارنة الماهية المجردة) التي
لذلك الغير (للعقل) اى للمجرد المعقول (وانما يصح) ذلك (لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل)
حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا ان العلم تعلق خاص
بين العالم والمعلوم (وان سلمنا) ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني (فلا نسلم انه يلزم
من جواز المقارنة) بينهما في العقل (جواز مقارنته) اى مقارنة المجرد (للغير مطلقا قوله والالكان
مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل) ويلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان)
اى مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط
المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور (وهو) اى كونهما مثلين (ممنوع
فان حصول الشئيين) كالمجرد وماهية الغير (في ثالث) هو العقل (يخالف لحصول احدهما) اى
احد الشئيين كالمجرد (في الآخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل الحال الآخر والثاني
مقارنة الحال لمحله فابن احدهما من الآخر فلا يلزم من كونه المقارنة بين المجرد وماهية الغير
مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط
الشيء بنفسه لا يقال قد لزمن من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا
مشروطة بكون المجرد في العقل والادار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه
المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره

ان يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر) متعددة (والابطال قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل) حينئذ (اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزء مصدر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه بانها ليست جزءاً من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون امراً اعتبارياً لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز ان تكون ينسبها مصدر الامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي) لا يلتفت اليه في المطالب العلمية (واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى (الى جهة واحدة) في العقل الثاني كما زعموه (مشكل) جداً (وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها) الفاسدة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل ايضا (وبالجملة فلا يخفى) على القطن النصف (ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي) وفي المخلص انهم خطبوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عا جزء عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر * المقصد الثالث * في احكام العقول وهي سبعة * الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة * الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذلك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى) فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل (واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية (الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بما هيته والالكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم * الرابع ذاتها جامعة لكما لانها اى ما يمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائماً (وما ليس حاصلها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة يتحدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان) والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذ تعقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشي الغريبة (عند الشيء) المجرد القائم بذاته (ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة) والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس) فان الاحساس انما يكون بمحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بمحصول صورة مطلقاً والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل (السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذاتها فانه يعقل الكليات (اذ كل مجرد) كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزوعة عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فاهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ) نعم بالضرورة انه (لا تضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وحينئذ (فيمكن ان يقارنه) اى المجردة (الماهية المجردة) اى الماهية الكلية التي (للغير في العقل) لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارناً للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل (فيمكن ايضا ان يقارنها) اى يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقاً) اى سواء كان المجرد

الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه (ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول) احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا (ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذى هو محله فكيف يوجد قبله (ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم) الذى هو آلتها (فيمتنع ان يكون سببا لما بعده) ويجب ذلك فيمصدر اولا (فتعين ان يكون) الصادر الاول (هو العقل) * تلخيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم) كالفلك مثلا (لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لوجد جزئيه) لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجد الكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثرين) فى مرتبة واحدة (ولاجسما آخر اذا الجسم انما يؤثر فيما له وضع) مخصوص (بالقياس اليه) اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالجربة) فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضئ الا ما يقابلها (فلو) اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو) افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال (لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها تمتد فى الجهات) (ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه (ولا احد جزئيه والا لكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (علة للآخر وقد ابطناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة موحدة للآخر (ولا عرضا لتأخره عنه) فى الوجود (فهو) اى الموجد للجسم (العقل) * الاعتراض ببناء على (تسليم) ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على (الوجه) الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه (عن الواجب تعالى ابتداء) وبواسطته يصدر الآخر (وقد صرحوا بان الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية فى مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية فى وجودها متشخصة عنها) (وان سلم) ذلك (فلم لا يجوز ان يكون) الصادر الاول (نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف ايجادها مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لا يجوز ان يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سبطله واما على) الوجه (الثانى فلم لا يجوز ان يكون) الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر الجسم (فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لانه استقراء ناقص (سناها) لكن قد يكون الموجد نفسا توجد اولاً ثم تتعلق به سناها لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبواسطة الجزء الآخر (كما مر) فى الاعتراض على الوجه الاول * المقصد الثانى * فى ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباختبار وجوده (يصدر) عقل وباختبار وجوبه بالغير (يصدر) نفس وباختبار امكانه (يصدر) جسم) هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورهما عنه على هذا الوجه (استنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك) (يصدر) (من) العقل (الثانى عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذى هو فى مرتبة التاسع من الافلاك اعنى فلك القمر (ويسمى العقل الفعال) المؤثر فى هيولى العالم السفلى (المفيض للصور) والنفوس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (واوضاعها) * الاعتراض (

تعرّفها ان كان مأمهدا لك من الأصول على ذكر منك فلا نعيد لها حذرا من الاطناب (مثل ان يقال
 لانسلم ان كل حادث لابد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير
 ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لانسلم ان شرط حدوث النفس
 هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لانسلم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس
 انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس
 فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه باننا لانسلم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز
 امر عديم فلا يحتاج الى علة ولا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدي نفعا
 ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساد الى غير ذلك
 مما لا يخفى على الفطن ﴿ المقصد الرابع ﴾ (يتعلق النفس بالبدن) ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادي سبب
 مع بقاء المتعلق بمحاله كمتعلق الجسم بكانه والا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة
 الى امر آخر وليس ايضا تعلقا في غابة القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض
 والصور المادية بمحالتها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما نحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين
 كمتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا
 جليلا الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا يرى انها تحبه ولا تم له مع طول الصحبة
 ولا تتركه مفارقه وذلك (لتوقف كمالها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانه في مبدأ خلقها خالية
 عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى
 ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا
 كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت
 الآلة لا تطلعت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات
 توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها
 العقلية بعد احتفاظها بالذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كمتعلق العاشق
 في القوة بل اقوى منه بكثير (و) انما يتعلق من البدن (اولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من
 بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيجفزه
 بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان شد
 الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ وايضا
 التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيد) اي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسري)
 الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي
 فصلنا ها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى) كما مر مرارا

﴿ المرصد الرابع في العقل ﴾

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالافيه ولا جزأ منه بل هو جوهر مجرد في ذاته
 مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة ﴿ الاول في اثباته ﴾ قال الحكماء
 اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث (قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين
 الآخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري ان المعلوم الاول من حيث انه مجرد
 يتقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى
 قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء (واحتجوا) على اثبات العقل
 (بوجهين * الاول الله تعالى واحد) حقيق لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء
 الاواحد ويمتنع ان يكون ذلك) الصادر عنه (جسما لتركبه) فلو صدر او لازم تعدد المصادر في المرتبة

باطل بالضرورة (وان لم يبق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزى والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار) وجم فلا تكون مجردة بل مادية (وايضاً فقد هدمت) بذلك التجزى والانقسام (تلك الهوية) الواحدة القديمة (وحصلت هويتان احياناً حادثتان ويلزم المطلوب) وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثات (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الاول ان كل حادث له مادة) فلو كانت النفس حادثات كانت مادية لا مجردة (قلنا) بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث (اعم من مادة يحل) الحادث (فيها او يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجرداً بحسب ذاته (الثاني لو لم تكن) الناطقة (ازلية لم تكن ابدية) ايضا والتالي باطل اتفقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثات يزول وجودها لان كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طرأته عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدان (الثالث يلزم عدم تناسلها بالابدان) والصواب عدم تناسلها بالنفوس وذلك لانها اذا كانت حادثات كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضاً منها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تنهاى فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لاستحالة في تناسلها هي الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتيب) الطبيعي او الوضعي (كما مر) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مرتبة فيجوز لاتناهيها **تنبيه** قال ارسطو كل حادث لا بد له من استناد الى المبدأ القديم الواجب (من شرط حادث) فقوله (دفعاً للدور والتسلسل) تعليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلهذا يلزم تخلف العلول عن علته التامة (فحدوث النفس) من المبدأ المفيض (شرط وهو حدوث البدن) لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد به ابطال التناسخ) حيث قال ان صح التناسخ (فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى) حدث الآن (لما ذكرنا من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها) كلاكاً فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجدان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احد هماً بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم نذكرها لاحوالها في البدن الآخر وان استعداد الابدان للنفوس وتكونها) اي وحدوث النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كلما استعداد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة النفوس) مع حدوث الابدان (اذ قد يتفق وباء) اي فساد هواه (او باي حجة) اي حادثات مستأصلة كالطوفان (او قتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجسائين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم لتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطيل بعضها الى ان يحدث بدن تتعلق به (وليس شئ منها) والاظهر منهما اي من هذين الطريقتين الآخرين (يصح للتحويل) اذ لا نسلم لزوم التذكر لحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطاً بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني لا تذكر كوني في صورة الجمل ولا نسلم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى اصل الدليل) الذي ابطال به التناسخ (اعتراضات

البدن (الاولى تارة ونفعل عنه اخرى الجواب منع الملازمة) يمنع ما ذكر في بيانها (الجواز ان لا يكون في تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولا يحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك) لان كون التعقل بمحصول الصورة ممنوع عندنا (سئل ان كان لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين والمماثلين ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع) سئل انما ثلثهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها **خاتمة** في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة (التي بشير اليها كل احد بقوله انا) وهي كثيرة **ا** لكن المشهور منها (تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفى الجردات) يعني انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وضرب متقسمة اما من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود الجردات الممكنة فتكون جوهرها فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم (الثاني للنظام انه اجزاء) هي اجسام (لطيفة سارية في البدن) سريان ماء الورد في الورد (باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل) حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما المتخلل والمتبدل) من البدن (فضل ينضم اليه ويفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق) من اول عمره الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك (الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوى احديهما في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جمهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة (المعتدلة كما وكيف السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفه عين تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة الزق النفوخ فيه (واعلم ان شيا من ذلك) الذي روينا (لم يبق عليه دليل وما ذكره لا يصلح للتعميل) عليه **المقصد الثالث** في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قدم عندهم الا الله وصفاته) عند من اثبتها زائدة على ذاته (اكتنفهم اختلفوا في انها هل يحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعدد اطوار البدن ثم انشأه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء (افاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالني عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب) اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم (من ذلك) حدوث تعلقها لاحداث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتقايان (هذا) كما ذكرناه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احيى ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متعددة (متمايزة اولافان كانت متمايزة فتمايزها) وتعينها (اما بذواتها اولابذواتها فان كان بذواتها) اولبلازها (فكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا محصرا في الشخص) الواحد (فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم نقل بان كلهما متماثلة فلا اقل من ان يوجد) فيما بين الجميع (نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لابذواتها كان بالقابل وما يكسفه كما تقدم) من ان تعدد افراد النوع الواحد معطل يقابله والاعراض المكتشفة به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التماسخ) اي انتقالها من بدن الى آخر (وسنبطله وان لم تكن) قبل التعلق (متمايزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق ان بقيت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زيدة هي بعينها نفس عمر وفيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم) وسائر الصفات وانه

تعلقته لالذات البسيط (ولا يلزم المطابقة) بين الصورة وذى الصورة (من جميع الوجوه فقد لا تكون) بصورة البسيط (بسيطة) الا ترى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجى صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال (وان سلم) ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة (فلا نسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نقي الجزء الذى لا يتجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز ان تكون النفس جوهرها فردا كما قال به بعض (وان سلم) ان كل ذى وضع منقسم (فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض كالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدد غير مسلم (وان سلم انه) اى الحال في المنقسم (منقسم بالقوة كالجسم لا بالفعل) وانه لا ينافى في البساطة لجواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مقاصد متحققة فليس فيه انقسام فعلى ولا منافات بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغيرتان (الثاني) من الوجوه الخمسة (انها) اى النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه بسيط لما مر) في مباحثه من ان اجزائه وجودات او عد مات الى آخر الكلام (والجواب ما تقدم) من النوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والنوع المذكورة في الوجه الاول الذى هو اعم منه (الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلى فتكون مجردة اما الاول فظاهرا) لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها (واما الثاني فلان) النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا في ذى وضع ولا شك ان (الحال في ذى الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين ثابتين لمحله (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا لئلا له ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حينئذ كليا هذا خلف لان المقدار خلافه (والجواب يعرف مما مر) اذ لا نسلم ان عاقل الكلى محل له لا يتناهى على الوجود الذهنى وايضا الحال فيماله مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا (وبرد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشيخ لما له الشيخ في الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى انه يجب تجريدها عن الشخص العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما بالتضاد (فلو كان) مدركها (جسما او جسما بنا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال) بدية (والجواب ان صورتي الضدين لا تضاد بينهما لانهما بخلافان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (ولو لا ذلك لما جاز قيا مهما بالمجرد) ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا (وان سلمنا) تضاد صورتي الضدين (فلم لا يجوز ان يقوم كل) منهما (بجزء من الجسم) الذى يعقلهما معا غير الجزء الذى قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد (الخامس) منها ان تبطل كونها جسما بما مر ثم نقول (لو كان العاقل منها جسمانيا) حالا في جميع البدن او في بعضه (لعقل محله دائما ولم يعقله دائما والتالى باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما) يعنى ان الصورة الخارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمر دائما (والاحتياج) تعقله له (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وانه محال لانه يقتضى اجتماع المتلذبن) لان الصورتين متماثلتان في الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائما (واما بطلان التالى فبا لوجدان اذ ما من جسم فينسا يتصور انه محل للعلم) والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من اجزاء

الجسمانية كأمـر متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التي لا تنسأ هي قلنا قد مر ايضاً ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية (سئلنا) لكن لانسلم ان محل التعقل مجرد و) ماسياً من برهانه (سنتكلم عليه) هناك (تفريعان) على القول بان الافلاك نفوساً مجردة وانها احياء ناطقة الاول لها مع القوة العقلية التي نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة اليها (قوى جسمانية هي) بتخيلاتهما (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك) اى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لابد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئى لا يتصور الامن قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوساً منطبعة (الثاني ليس للافلاك حس) من الحواس الظاهرة (ولاشهوة ولاغضب لان الاحتياج اليها لطلب التمتع ودفع الضرر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها) الجسمية والنوعية (لا تقبل ذلك) لا متاع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) اذ لانسلم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكرناه يجوز ان يكون خلقها لكونها كمالاً للجسم ولانسلم ايضاً انحصار التمتع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلانسلم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدلل به عليه مدخول وفي المخلص ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فثبت نفاها استدلل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيّل لحفظ صور المحسوسات والنوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكير للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انا لانسلم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم فلانسلم انه لا معطل في الوجود المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة (اى ليست) قوة (جسمانية) حالة في المادة (ولاجساما) بل هي لامكانية لا تقبل اشارة حسية (واما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير ان تكون ذا خلة فيه بالجزئية او الحلول (هذا مذ هب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق) عقولاً كانت او نفوساً (احبوا) اى المثبتون لتجريد هـا (بوجوده) خمسة (الاول انها تعقل البسيط) الذى لاجزائه بالفعل (فكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق اى معنى ما من المعاني (فان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذلك) اى ثبت المطلوب اعني تعقلها للبسيط (والا كانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدأها (وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه) بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولاً ولكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شئ من اجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطاً فذلك وان كان مركباً كان له بسائط كل منها واحد بالفعل (واما الثاني) وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لو كان جسماً او جسمانياً) اى لو كان ذا وضع اصالة او تبعاً (لكان منقسماً وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الاخر وانه) اى انقسام الحال الذى هو العلم (بنافى البساطة) في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقاً للمعومه (اجيب عنه بانه مبنى على ان النفس محل المعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتبارى انصف به العالم لا امر موجود حال فيه (وان سلم) ان العلم بحصول صورة المعلوم (فمحال) اى فالتفكير حينئذ محال (الصورة البسيط) الذى

في الإحراق والاشراق (ولئن سلمنا) الاشتراك في الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلهما حقيقة) لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتيهما (وإن سلمنا) التماثل أيضا (فلم يجوز أن يكون وجوده في أحدهما) أي حصوله في أحد الجزئين (غير طبيعي) ولا نسلم أن القسر لا يكون دائما

المرصد الثالث في (مباحث النفس)

المجردة واحكامها * شرع في بيانها بعد الفراغ من مباحث الاجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) أربعة
 الأول * في النوس الفلكية وهي مجردة (عن المادة وتوابعها) لأن حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول) وهو كون حركاتها ارادية (فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية) لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها (والاولان باطلان) فتعين الثالث (اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك) التحرك الدوري (مقتضى الطبيعة) ومستندا اليها (لكان الشيء الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال) وقد وجد هذا الدليل بان كل وضع توجه اليه التحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهية ورد عليه بانه ترك وضع ليس توجهها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غاية انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان توجه بان التحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه اعني (ان عديم الميل الطبيعي لا يهرك) قسرا (وهما لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان) تحرك الافلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة (واما الثاني) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تحليل محض) من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية (والا امتنع دوامها) اي دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) اي ازلا وابدا (لا يختلف ولا يتغير) لا في الجهة ولا في السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع (فهى) اي ارادتها التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (اذن ناشئة عن تعقل كلي) يتدرج فيه امور غير متناهية (ومحل التعقل الكلي مجرد لما سياتى في النفوس الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل ان يقال (لانسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم) من ذلك (كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب) في الحركة الطبيعية (نفس الحركة) لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آئين في مكانين فجواز كونها مطلوبة لذاتها (سلمناه) اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لانسلم انها ليست قسرية قولك القسر على خلاف الطبع) اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية (ممنوع وقد مر ما في دليله) من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نسلم ايضا ان القاسر هناك منحصرفى الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلمناه) لكن لانسلم ان التخيل لا ينظم (على حالة واحدة ولا يدوم سرمدًا) ولم لا يجوز ان يكون تخيله (اي تخيل الفلك) (خلاف تخيلنا) فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمرزلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متباعدة فان قيل القوى

الى ادلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتباهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر
 (احتج الخصم) على عدم التماهي (بوجوه * الاول) ان (ما وراء العالم متميز فان ما يلي بمينه) اي يمين
 العالم (غير ما يلي يساره ضرورة) الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي
 القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك (والمتميز لا يكون عدما محضافه واذن)
 موجودو (بعد) لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا (والجواب منع) ثبوت (التميز) في ما وراء العالم
 بحسب نفس الامر (وانما ذلك) التميز الذي ذكرتموه (وهو) محض لاعتباره به اصلا * (الثاني انه) اي ما وراء
 العالم (متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو) موجودو (كم والجواب ان
 التقدر) الذي صورتموه (وهو) باطل لا يلتفت اليه قطعا * (الثالث) انما لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان
 امكنه مديده في ما وراءه فتمه فضاء) موجود لاستحالة مديده في العدم الصنف (متقدر اذ ما يسع) منه
 (اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه) مديده فيه (فتمه جسم مانع) لليد من النفوذ (وعلى التقديرين
 فتمه بعد) اما مجردا او مادي (والجواب لان سلم انه لو لم يمكنه مديده فيه فتمه جسم مانع لجواز ان يكون ذلك
 لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مديده فيه * الرابع) الجسم ماهية كلية فيمكن لها
 افراد غير متناهية عقلا) فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية (والجواب ان الكلية) وان
 لم تمنع من وقوع جزئيات لاتتناهي الا انها (لاتقتضي الوجود) اي وجود شيء من الجزئيات (ولا
 التعدد) في الجزئيات (ولا عدم التماهي) فيها بل يجوز ان يكون الكل يمتنع الوجود فلا يوجد شيء
 من افراده او يمتنع التعدد فلا تعدد افراده او يمتنع اللاتماهي في افراده فلا يوجد له افراد غير
 متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم يمتنع للدلة السابقة
 المقصد الثامن * يجوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان ادمور المتماثلة تشارك
 في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق
 مثلهم و (قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة اوجه * الاول
 لو وجد خارجه عالم آخر لكان في جانب من المحدود) كان (المحدد في جهة منه فتكون الجهة
 قد تحددت قبله) ليتصور وقوعه فيها (لايه) كما هو الواقع (هذا خلف والجواب ان الذي ثبت بالبرهان
 تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد) كما مر (واما تحدد جميع الجهات به فلا لم لا يجوز ان يكون
 ههنا جهات غير هاتين الجهتين تحدد لابهذا المحدود) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا في جهة
 منها (فان حصر الجهات) المتحددة (في هاتين لم يعم عليه دليل * الثاني) لو وجد عالم آخر لكان بينهما
 خلاء سواء كانا) معا (كرتين اولا) وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور
 الملافة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلا قيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا
 لان ملافة الكرة للكرة لا تكون الا مع فرجة (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول
 (لانسلم ذلك لجواز ان يملأهما) اي يملأ ما بينهما (مال) ولو اردنا ذلك مستند للضعف تبرعا قلنا قد يكونان
 اي العالمان (تدويرين) مركزين (في ثخن كرة) عظيمة يساوي ثخنها قطريهما او يزيد عليهما
 (وربما تتضمن) تلك الكرة (الوفاء من الكرات كل واحدة) منها (اعظم من المحدود بما فيها) من الافلاك
 والعناصر (ولا استبعاد) في ذلك (فانهم قالوا تدوير المريج اعظم من يمثل الشمس بما فيها) من الافلاك
 الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن ابن لكم انه
 ليس في جوف تدوير المريج عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) في الحقيقة (او مخالفة له) فيها * (الثالث)
 لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه احياء طبيعية فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلا (حيزان
 طبيعيتان) وقد عرفت بطلانه (والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما) المركبة منهما (صورة)
 اي لانسلم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت متشاركة في الاثثار والصفات كما شراك ناريهما

لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الاعلى نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج
 حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعنا واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة
 اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعنى
 العشرة الى الثانى اعنى العشرين كنسبة الانفراج الاول اعنى الذراع الى الثانى اعنى الذراعين وكذا
 الحال فى نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما (فلو ذهبا) اى الساقان (الى غير
 النهاية لكان ثمة بعد متناه) هو الامتداد الاول (نسبة الى غير المتناهى) وهو الامتداد الذاهب
 الى غير النهاية (كنسبة المتناهى) وهو الانفراج الاول (الى المتناهى) وهو الانفراج بينهما حال
 ذهبا لهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج
 (هذا خلف) لان نسبة المتناهى الى المتناهى المذكورين بجزئية معينة وبسبب ذلك بين المتناهى
 وغير المتناهى لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم
 انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين * الوجه (الخامس انانقسم) جسمنا على هيئة الدائرة وليكن (ترسا
 بستة اقسام) متساوية بان نقسم اولا بحيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط
 المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية (بحيط بكل قسم)
 منها (ضلعان ثم نخرج الاضلاع) باسرها (الى غير النهاية) حتى تنقسم الابعاد كلها فى طولها
 وعرضها اعنى سعة العالم بهذه الاقسام (ثم نرد فى كل قسم فنقول هو) فى عرضه (اما غير متناه فينحصر
 ما لا يتناهى بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكل) متناه ايضا (لانه
 ضعف المتناهى) الذى هو واحد الاقسام (بمرات متناهية) هى الستة (وهذا) البرهان المسمى
 بالترسى (كالتمة والتوضيح للبرهان) الذى هو تلخيص (السلى لان كل قسم من الستة كثلث متساوى
 الاضلاع) لانه اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتى البعد عن المركز ووصلت بينهما
 بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التى عند المركز ثلثا قائمة
 اذا المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة
 من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوى وتريهما واذا كانت زوايا المثلث
 متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما فى ذلك
 البرهان الا ان ههنا تصوير او مزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على
 قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوط ستة على ان تكون جميع
 الزوايا متساوية الا ان فى امكان ذلك نوع خفاء بفرض دائرة لاشبهة فى امكان تقسيم محيطها
 الى اقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوى الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف
 مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعنى الثالث والرابع والخامس
 كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد * الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهى الابعاد من جميع
 الجهات (وطريقه) ههنا (ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا و) نفرض (من نقطة قبلها بمتناه
 خطا آخر) الى غير النهاية ايضا (ثم نطبق الخطين فالتا قصة اما مثل الزائدة) واستحالاته ظاهرة
 (او تنقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين) مرة فى بطلان التسلسل ومرة
 فى تناهى القوى الجسمانية * الوجه (السابع) ان نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه
 نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما) من هاتين النقطتين (فنقول هى اما المنتصف اولا
 فان كانت المنتصف كان منها فى الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى فى ذلك الجانب اقل
 منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم تكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر
 ونمضى) فى اتمام الدلائل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة

ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقطة المسامنة اذ لا بد
هناك من مسامنة غير مسبقة فيه باخرى والا لزم وجود مسامنتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان
متناه وهو محال فتلك المسامنة انما هي باولى النقط ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان نجعل
تعيين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه
(وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته
على عدم تناسي الابعاد بان يقال (ان اطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو
محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامنة مع النقطة التي
فوقه) خارج العالم (قبل المسامنة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقطة لا تنتهي وبعد
غير متناه يفرض فيه تلك النقطة (وهذا) الذي ذكره (مما لا ورود له كيف والمسامنة مع نقطة لا وجود
لها لا تعقل) لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجودا هناك ولا ملاما فكيف يتصور
ملاقاة نقطة معدومة فيه (والوهم البحث) الذي لا يساعده العقل (لا عبرة به) وتحقيقه ان اللازم
مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناسي الابعاد الموجودة
في الخارج دون الموهومة الصرفة * الوجه (الثاني وهو عكس الاول) في انه فرض فيه اولا المسامنة
والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملافاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (زيادة تقرير)
وتحقيق (له) اى للوجه الاول (ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم نفر جان كانهما مائلان
الى الموازاة فلا بد في الموازاة) من (ان يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي
نهايتهما ويلزم الخلف) وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر
ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لا آخر غير متناه
ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لابد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر
فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيًا ومسامنا اولا
فظهر ان براهين المسامنة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد * الوجه (الثالث) اننا نفرض
من نقطة ما خطين يفر جان كساقى مثلث متساوى الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما
ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك
ذكر تساوى الاضلاع واكتفى بالحثية المفسرة له لكان الكلام اخصرواظهر ومحصوله ان يكون
الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) ايضا
(بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له
نهاية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلي مع
زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البرل) واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص
هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مأونات كثيرة يحتاج اليها
في السلي الذي اوردته في اشاراته كما تطلع عليها في شروحها (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل
على بطلان عدم تناسي الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لامن
جهة واحدة اذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز مجوز
اسطوانة غير متناهية) في طولها (لم يتم ذلك) في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لاتناهي
الابعاد على الاطلاق * الوجه (الرابع) وهو البرهان السلي على الاطلاق وقد خصه المصنف تلخيصا
شافيا (نفرض ساقى مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) اى سواء كان الانفراج بقدر
الامتداد كما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص
كما اذا انعكس الحال بينهما (فلانفراج اليهما) اى الى الساقين (نسبة محفوظة بالغما ما بلغ) وذلك

البعد الغير المتناهي ممكنا وانفرض ممثعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشئا منه لامن البعد الذي
 لايتناهي او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) اى نحن نعم
 ببديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لايتناهي الابعاد
 فلو كان لايتناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لايسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال
 ولما لم علم ان المحال هو اللاتناهي وحده (وانتم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه) ببديهة
 (كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة) بتحريك
 خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول (وليس لاحد ان يمنعه الامكان)
 وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير
 (وقد يقال عليه) ايضا (لانهم لزوم نقطة هي اول نقط المسامنة لعين ما ذكرتم في بطلان التالى)
 اى نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد
 في الخط الذي لايتناهي نقطة هي اول نقط المسامنة لان المسامنة انما تكون بزواية وحركة منقسمتين
 فلا يوجد هناك ما هي اول نقطهما لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامنة مع ما فوقها
 قبلها (والجواب) عن هذا (اننا ايضا لزوم ذلك بان المسامنة لها اول) لكونها حادثة (وهو يكون
 بنقطة ضرورة) فالتقطة التي حدثت المسامنة معها في ذلك الاول هي اول نقطتها (ودليل
 امتناع اللازم) في نفسه (لا يدل على عدم ملازمته) لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممثعا كيف
 ولودل على ذلك لما تم الاقضية الاستثنائية التي استثنى فيها نقيض التالى واستدل عليه واليه اشار
 بقوله (والاجاء في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالى) وقد يجاب ايضا باننا نستدل هكذا
 لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامنة فاما ان يوجد اول
 نقط المسامنة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي
 ههنا بحث وهو اننا لانسلم ان المسامنة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامنة الحاصلة بأكملها وانما يلزم
 ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامنة لكنهما ينقسمان بالقوة
 لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى
 نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهكذا بل تمتنع
 الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان
 ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات
 فليس المدعى الا انه لا بد للمسامنة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين
 فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامنة الا ان يكون لها
 زمان هو اول ازمته وجودها فلا تكون المسامنة الحادثة فيه مسبقة بمسامنة في زمان سابق عليه
 وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامنة في الوهم يساؤه ان نقول
 لامسامنة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامنة حاصلة
 في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الاثبات المفروضة فيه غير متناهية اى لا تنف عند حد فكذا
 المسامات المتوهمه فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اول يقف الوهم
 عندها وهل هذا الا مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد
 ان يتعين لها ولما قتها جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامنة آتية فلا بد لها من نقطة غير
 مسبقة باخرى في الوهم لانا نقول مسامنة الخط للنقطة آتية واما المسامنة المذكورة اعني مسامنة
 الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامنة الا وهي
 مسبقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبقة ويمكن ان يقال نحن

(سواء كانت) تلك الابعاد (في ملاء) كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية (او خلاء) كالابعاد المجردة عنها (ان جاز) الخلاء والمراد ان تنتهي الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء (خلافا للهند) فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها (لوجوه) * الاول لوجود بعد غير متناه (ولو من جهة واحدة) (قلنا ان نرض) من مبدأ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا) بحيث (يوازيه) في وضعه الاول اى يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه الذى في جانب المبدأ (من الموازاة مائلا الى جهته) اى جهة الخط الغير المتناهي (فيسامته) اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعنى حصول المسامته بتلك الحركة معلوم (ضرورية والمسامته) المذكورة (حادثه) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (فلها اول) اذ كل حادث كذلك (وهي) اى مسامته اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لا يتصور الاعليها (فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامته وانه محال اذ ما من نقطة نرض) على الخط الذى فرض غير متناه (او المسامته مع ما قبلها) اى فوقها من جانب لا تنهى الخط (قبل المسامته معها) وذلك (لان المسامته) مع اية نقطة نرض (انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامته فكان هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد انضاحه بان نرض الخط المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا لغير المتناهي ثم نرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين (وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) انقديين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لانهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير (وكما كانت الزاوية اصغر كانت المسامته مع النقطة فوقانية) يعنى اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقط المسامته لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامته معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامته لزوال الموازاة حينئذ قطعاً وتلك المسامته مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى اول نقط المسامته وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط وقد بين ذلك بان المسامته انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامته مع نقطة اخرى وهكذا * قال المصنف

تلخيصه

اى تلخيص هذا الوجه انه (لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض) اى المفروض (المذكور) واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامته او لوجود نقطة هي اول نقط المسامته (اذمع ذلك الفرض اما ان تمتنع المسامته وهو احد الامرين او لا تمتنع فيجب ان يوجد اول نقط المسامته وهو الامر الآخر) (والقسمان باطلان) اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالة واستلزام وجودها تنهى ما لا يتناهي ايضا واما امتناع المسامته فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي آخر نقط المسامته لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماء برهان الموازاة (واعترض عليه بمنع امكان الفرض) اى لا نسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازيا للاول اولا ومسامتاله بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون

الجواهر وانه ينفي الاختيار* والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر
 (و) امتناع وجود (العلم دون الحياة) امتناع وجود (العلم بالنظر فيه دون النظر) فانكم لا تجوزون
 انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث
 الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها (فما هو عذركم في صور الالتزام فهو
 عذرنا في محل النزاع) ولا يخفى عليك ان الالتزام الثالث لا ينجح على من يسند النظر والعلم المستفاد
 منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الآدمي من لزوم العلم بالنظر فيه عند انتفاء
 الآفات المانعة منه* الوجه (الثاني ما من معلوم الا يمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علمه والمعلومات
 اي المفهومات التي يمكن ان تتعلق العلم بها (في نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات
 والامتعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناهية) لاستحالة
 وجود ما لا يتناهي (فان انتفى) والظاهر ان يقال فقد انتفى (عنه علوم غير متناهية فكان يجب)
 على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (ان يقوم به بازاء كل علم متنف عنه ضد له فيلزم) حينئذ
 (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (في المقدورات وبحوها) كالمرادات (وانه محال) لما
 عرفت (والجواب ان المنتفى) عن العبد هو (تعلق العلم) بما لا يتناهي من المعلومات (وانه) اي ذلك
 التعلق (ليس بعرض) بل هو امر اعتباري (وهذا) الالتزام الذي ذكرتموه (انما يلزم من يحوج كل معلوم
 الى علم) على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا لانفس التعلق الاعتباري (ونحن لا نقول به) بل نجوز
 ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او نجعله نفس التعلق لصفة موجودة (واجاب الاستاذ
 ابو اسحاق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة) وان كانت مختلفة لامتناع (ان) اي بان (ضد العلوم
 المتنفية) التي لا تتناهي (هو العلم الحاصل) سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور (والزم) الاستاذ
 على اصله (امتناع اجتماع عِلين) مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالترمه وزعم ان لكل
 علم محلا من القلب غير ما للآخر) فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا (واجاب ابن فورك) فقال
 (المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود
 ما لا يتناهي مطلقا) واذا لم يقبل ما لا يتناهي من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهي ان
 يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآدمي وهذا
 اسد من جواب الاستاذ قال المصنف (وانما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود ما لا يتناهي بدلا
 كما يتمتع وجوده معا) ولكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم حينئذ اتصاف العبد بصفات غير متناهية
 على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه
 قطعيا (واجاب القاضي) الباقلاني (بانه قد يكون انتفاء ما انتفى) عنه (من العلوم) التي لا تتناهي
 (بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنفية ولا استحالة في مثل ذلك
 (كما لموت والنوم) فانهما ضدان (لجميع العلوم) على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا
 ان تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة* الوجه (الثالث الهواء) وكذا (الماء خال عن اللون)
 المخصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضده) ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة
 كما مررت الاشارة اليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) له لون ولكنه (لا يدرك لضعفه او التزم
 ان الشفيف) الثابت للهواء والماء امر وجودي هو (ضد اللون) المطلق (لا عدمه* تنبيه منهم)
 اي من المتكلمين (من قال قبول الاعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتحيز للدوران) فانه اذا وجد
 التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدارعة للدائر (وقيل للدوران كل) منهما (مع الآخر فليس
 اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف) لان كل واحد من المذهبين يمكن
 ولا قاطع في شيء منهما* المقصد السابع الابعاد* الموجودة (متناهية) من جميع الجهات

(تصور المطلوب في الذهن) تصوريا واضحا (فان شيئا من ذلك) الذي جملة دليلا (ليس باوضح من
المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به ^{في ذاته} هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حين واحد
(ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد) (ضدين) كما عرفت (فيه خلاف
بين المتكلمين) فنع القاضى من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين
على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوز الاستاذ ابو اسحاق (وهو)
بحث (لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح) في اطلاق اللفاظ (ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين
على ما يشاء) من المعاني اذ لا حجر في ذلك (واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالتأريفة
والمائية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو ايضا) بحث (لفظي مرجعه
الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين) اذ لا
موضوع لهما (وان اكتفى بالمحل) الذي هو اعم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة
العنصرية (والاصطلاح المشهور على الاول ^{في المقصد السادس} الجسم هل يخلو عن العرض
وضده اتفق المتكلمون) من الاشاعة (على منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما
في الجسم (وجوز بعض الدهرية في الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس
الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيم لا يزال (وهي بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة
بصفاتهما وجوزها) اى خلوا الجسم عن العرض (الصاحبة) من المعتزلة (فيما لا يزال) فقالوا يجوز فيه
خلو الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقي (تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان
والبغدادية يجوزونه في غير الالوان واما المتكلمون) اى الاشاعة (فمنهم من بقاء على ان الاجسام
متجانسة) عندهم لتركيبتها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تتميز) الاجسام بعضها عن بعض
(بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنهما) باسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام
المنصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص معين (والمطلق لا وجود له
بالاستقلال ضرورة) انما الوجود في الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال
انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا
(وموافقة النظام في ذلك) اى في امتناع الخلو (لهم) اى للمتكلمين (امر ظاهر) يعنى انه وان خالفهم
في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بقاء على ما مر من مذهبه في تركيب
الجسم من العرض وذلك ظاهر لاسترة به (ومنهم من اخرج عليه) اى على امتناع الخلو (بامتناع
خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) في كل عرض مع ضده (وهذا)
الاختجاج (لا نعيم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان
الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا عن البغدادية حيث جوزوا الخلو
عن الاكوان وعلى الصاحبة حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال (واما قياس البعض على البعض
و) قياس (ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف) من ذلك الضعيف يعنى ان بعضهم حاول التعميم
في الاختجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس
عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت
الاشاعة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق النمل
او الضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الاطران ضده عند المعتزلى فكذا يمتنع الخلو
قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا ضعيف من التمسك بالحركة
والسكون لانه ثبت بعضا من المطلوب بخلافها (اخرج المجوز) للخلو (بوجوه) ثلاثة (الاول) يلزم
من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث

امر واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض (قلنا) اى لا نقول (لانسلم ان ذلك) الجزم منا (ليس الالبقاء في الحس) حتى يتجه عليه ما ذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة) بلا شبهة (والضروري) البديهي (لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة) عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) اى لم يكن ان يقال لموت حي او حياة ميت لان محلها يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد (و) لارتفع (السخن والتبرد والتسود والتهيض) ونظائرها اى لم يكن القول بالاستحالة اصلا بانها مشروطة باتحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الاعراض) اى في امتناع عدمها على تقدير بقائها (واللازم باطل اتفاقا * تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام في الاعراض) ودل على امتناع بقائها (طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا) قال الامدى وذلك لانه بنى على اصله وهوان الجوهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانادرك الاختلاف في بعض الجوهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان بقاءها ضروريا) اوليا (الزعم الكرامية انها لا تفنى) اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرق قوم) فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما (بان الاعراض) على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور) وتخصيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة لعدم بالضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة بخلقها فيها فاذا اراد الله (ان يفنى) الاجسام (لم يخلق فيها العرض) فتنفى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة (او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء) وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية * المقصد الرابع * الجوهر يتمتع عليها التداخل اى دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يمتدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مصاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذا انها بالضرورة) البديهي (اذ لو جاز ذلك) اى تداخل الجواهر (لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز ان يكون (الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله في حيز خردلة) واحدة وجاز ايضا ان يفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها (وصريح العقل) ببداهته (بابه) وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل (واما النظام فقيل انه جوزوه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه) من ان الجسم المناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (واما انه التزمه وقال به) صريحا (فلم يعلم) كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه (وان صح) انه قال به (كان مكابرا) لمقتضى عقله * المقصد الخامس * وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد) كما مر انفا (فلا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري) ايضا كالاول (وقال بعض الأئمة في اثباته لو جاز ذلك لم يكن) لنا (الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل في الحيز الآخر وايضا فلا يتي فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذي اورده في اثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة

(لحدوث العالم) الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال لكل حادث مادة) وتلك المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبتا عنها) الوجه (الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه) على الآخر (انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه) اى فى ذلك الترجيح (الى) داع (مرجح بنضم اليه كما تقدم تحقيقه فى مثال طرزيق الهارب من السبع وقد سعى العطشان) فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى اوشى آخر حادث فيلزم التسلسل ويحاجب اما بجواز ترتيب الارادات او ترتيب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا ينهيه واما بجواز حدوث تعلقاتها فى وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امر اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت فى منزل الالوهام فى امثال هذه المقامات * الشبهة (الرابعة صحة العالم) اى امكان وجوده (لاول لها والالزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى امكان الذاتى وانه برفع الامان عن البداهيات) بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (وكذلك صحة تأثير الباري فيه) اى وكذا امكان تأثيره تعالى فى العالم لا اول له والالزم الانقلاب المذكور وحينئذ (فيجب ان يجزم بامكان الوجود العالم فى الازل) من الصانع (وهو يبطل دلائلهم) اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) انابعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا (نقول ترك الجود) الذى هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير متناه لا يلبق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات فى كونه جوادا فوجب قدم جوده والالزم تعطله (والجواب انه) اى ما ذكرتموه من حديث الجود وزوم التعطل كلام (خطابى) لا يجدى نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات (ثم انه لا يلزم من ازالة الصحة صحة ازالة كنى الحادث بشرط كونه حادثا) فان امكانه ازالى لما ذكرتم وليس ازيلته ممكنة لاستحالة ازالة مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازيليا وامكن ازيلته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحثية فضلا عن ان يكون امكانه ازيليا * المقصد الثانى * فى صحة فناء العالم بعد وجوده (وهو فرع الحدوث فى قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم) فى بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه (واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فناءه لكون ماهيته من حيث هى قابلة للعدم) حيث كانت متصفه به (والعدم قبل) اى قبل الوجود (كالقدم بعد) اى بعده (لانماز بينهما ولا اختلاف فيهما فاجاز عليه احدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الايات الدالة عليه (لم يخالف فى ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية متمتع فناءها ودليلهم) على ذلك (ما شربنا اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام) فقالوا لو عدم الجسم بعد بقاءه لكان عدمه اما لذاته واما لامر آخر وجودى او عدمى الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه بتجده مع جوابه) المذكور هناك (محضرا عندك) فلا حاجة الى اعادتهما * المقصد الثالث * الاجسام باقية خلافا للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آتافانا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها (ومن اصحابنا) اى ومن الاشاعرة (من ادعى فيه الضرورة) اى البدهة قال الامدى نحن نعم بالضرورة العقلية ما ان شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وان اولادنا ورقصنا الان هم الذين كانوا معنا من قبل (لا يقال ليس ذلك) اى جز من باب قائلها ضرورة (الالبقاها فى الحس) فانه يشهد باستمرار الاجسام (ولا يصح) الحس وشهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (اذا اعراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها (وقد قلتم) ايها الاشاعرة (بانها لا تبقى) زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها

الشبهة الثانية * وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق المسبوق وهو) السابق (الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة (والجواب منع ان التقدم بالزمان) اى لانسلم تحقق التقدم الزمانى فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وان سلم) يتحققه في الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى يلزم اجتماع التقيضين (بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعنى التقدم بالذات لا بالامر زائد عليها فلا محذور حينئذ * الشبهة (الثالثة وهي العمدة) عندهم في اثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة ان يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اى تأثيره فيه وابتجاده اياه (قديمة) ويلزم منه قدم العالم بياته) انه (لو كانت) فاعليته (حادثه) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (والا) اى وان لم تتوقف على شرط كذلك (لزم الترجيع بلا مرجع) لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوى نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص (والكلام في ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كافى) الحادث (الاول) فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وابتجاد حقيقى في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الابتجاء ان كان حاصله لازلا كان الابتجاء حاصله فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصله وهو خلاف المفروض اولا يتوقف فلزم الترجيع بلا مرجع واذ كان الابتجاء ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الابتجاء حاصله في الازل كان بعضه حادثا قطعاً فنقل الكلام اليه ونقول ان لم يحجج هذا الحادث الى ابتجاءه لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ابتجاءه حاصله في الازل فلزم قدم الحادث اولا يكون حاصله فبعضه حادث بالضرورة فلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال (وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان * الاول النقض بالحادث اليومى) اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثه لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيع بلا مرجع والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الاول فتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومى قديما (لا يقال انه) اى الحادث اليومى (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منهما مسبوق باخر لا الى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة (لانا نقول ابداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه (لا يدفع النقض) لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه (وايضاً فنقول) اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة (فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبق باخر لا الى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومى عندكم (فان قيل ذلك) اى تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور في مادة) بترديد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها القبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له (وما سوى العالم) اى ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها (قلنا لانسلم ذلك) الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في المساديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد) عن المادة وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهي) فيما لا يزال (الى ما هو شرط) اى الى تصور هو شرط

لم يوجد له كون غير مسبوق بأخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لآلى نهابة انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذى ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستترا ازلا والارزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام (واما بطلان التالى فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فبمثل ما بيناه حدوث السكون واما القسم الثانى) وهو تعاقب الاكوان الى ما لانهاية له (فبالطبيق وطريقة التضاييف وغيرهما) من ادلة بطلان التسلسل (ولا يخفى عليك ان فى هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا) اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام الحوادث نزول بوجوداتها مع كونها ازالة (فان الكون) الذى ذكر فى هذا المسلك (لا شك فى انه وجودى) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يتخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو فى الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضى السبوقية بالغير) فلا يصح انصافه بشئ منهما فى الازل (ومن سقوط قولهم السابقة والسبوقية فى الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفى الخارج هو) اى الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر المتحد ولا وجود له فى الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذى لا انقسام له فى مأخذ الحركة وهو الذى يدعى انه قديم لالمعنى الاول فتأمل ✽ المسلك الثالث للامام الرازى (ذكره فى المحصل ونسبه الآمدى الى بعض المتأخرين من الاشاعرة) وهو ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات (التي كانت فيه باقية ههنا (بحالها) سوى قليل منها كالابتنى) وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان فى الازل اما متحركا او ساكنا والتالى باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعدما قررناه فى المسلكين السابقين خبير) فلا نشغل به حذف المؤنة ✽ (المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب) امامن الجواهر الفردة او الهوى والصورة (وكثير) اى ونشاركه فى ماهيته امور متعددة (وسياقى) فى الالهيات (ان الواجب الوجود (واحد) لا شريك له فى حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو موجود فله موجد ولا يصور) الابدان (الاعن عدم وهو مبنى على ما ذكرنا فى مباحث القدم من انه لا يجوز) الامام الرازى (استناد القديم الى السبب الموجب) كما لم يجوزوا استناده الى المختار (و قد نبهناك على مأخذه فتذكره ✽ المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما ساقى فى الصفات اى صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان) اى الرابع والخامس (يثبتان حدوث العالم) كله (من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الاحداث الاجسام) وصفاتهما (ويحتاج فى تعميمهما الى نفي المجردات) ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو فى حكم الاولين بلا اشتباه ✽ المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضرورى لما نشاهد من) حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الاعراض) الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها (ولاشئ من القديم كذلك لما سنبرهن عليه فى الالهيات) من ان القديم لا يكون محلا للحوادث ✽ احتج الخصم على القدم (بشبه) اربع (الاولى) وهى مستخرجة من العلة المادية ان يقال (المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى) لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اى لزم التسلسل فى المواد (وانها) اى المادة (لا تتخلو عن الصورة) الجسمية والتوعية ايضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم) لكون اجزائه باسرها قديمة (والجواب منع تركيب الجسم من المادة والصورة) ان سئلنا ذلك (لان لم كون المادة قديمة فانه) اى كونها قديمة (يثبت بوجود اختلاف الاستعداد) (المقرب الى وجود الحوادث كما سلف) (وانه فرع اليجاب بالذات وسبطله) باثبات قدرة الصانع فى الموقف الخامس (ولان سلم) ايضا (انها لا تتخلو عن الصورة وقدم ضعف دليله)

بالمسبوقية والسابقة معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به
وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالآخر المذكور فيكون عدد المسبوق)
اي المسبوقية (ازيد من عدد السابق) اي السابقة (بواحد وانه محال لانهما متضايضان)
حقيقيان (يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء ~~كل~~ واحد)
من احدهما (واحد) من الآخر واما تساوي عدد المشهورين فغير لازم كاب واحده ابناء الا ان
يعتبر التغير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق
فيتكافأ الاضافيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل
اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم) في مباحث الاين من ان وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة
الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوفا
بكون آخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه (وكل وجودي) اي موجود (قديم بمنع زواله)
ومن ثم قبل القدم بنا في العدم (لانه) اي القديم (ان كان واجبا) بذاته (فظاهر) امتناع عدمه (وان كان
ممكنا كان مستندا الى واجب) بالذات (لما سألني) في اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب)
الذي استند اليه الممكن القديم (مختارا لما مر) من (ان القديم لا يستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان
لم يتوقف تأثيره) اي تأثير الموجب في ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا في ايجاده
(لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وامتناع اللازم يستلزم انتفاء اللازم
فيكون عدمه محالا (وان توقف) تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والالكان القديم
المشروط به اولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قديما ويعود الكلام فيه) وفي صدوره
عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط (ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط
دفعا للتسلسل) في الامور المترتبة الموجودة معا (فلو عدم) هذا الصادر المشهي اليه (عدم الواجب
هذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا
وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحر كاتنها واجبة) عندهم (وفي الضعربات وحر كاتها
جائزة فلا شيء من الاجسام بمنع عليه الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية) في الماهية لتزكيها من
الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الحيز ما صح على الآخر وما ذلك
الاجتزاج عن حيزه ونقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه) اي من البسيط (ما يصح
على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما عكسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البساط
فيصح على بساطها ان يماسها الآخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة
للبساط لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبديل اوضاعها نظرا الى طبيعتها (فكذا للمركبات) لان
تبديل اوضاع البساط التي فيها يستلزم تبديل اوضاعها (و) نعم ايضا بالضرورة (انه ما من جسم الا ويمكن
للقادر المختار الذي خلقه (ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة) لا يعتد بها
المسالك الثاني وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسالك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون
واحد (قديم واما ان يكون قبل كل كون كون) آخر لا الى نهاية والتالي باطل بقسميه (اما الملازمة فلانه
لا بد للجسم من كون) في حيز لكونه متغيرا بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق باخر) اي يكون آخر
(لزم القسم الاول) لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما (والا)
اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر (لزم القسم الثاني) لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر
فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية (اذ على ذلك التقدير) الذي نحن فيه (لو وجد كون
لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون) وانت خير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا

من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل) لان كل جزء منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد المتعاقبة (فلا توجد ماهيتها) ايضا (فيه) اى في الازل فاهيتها حادثة بجزئياتها (الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبقة بعدم ازلى قبيح جمع العدمات) اى عدمات جميع الحركات الجزئية (في الازل وحيث فلا يوجد في الازل حركة) اصلا (والاجامعت) تلك الحركة (عدمها هذا خلف) واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع التقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شئ من اجزاء الازل الاوينقطع فيه شئ من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضى فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها (وقديذكرهنا) لبيان حدوث الحركة (وجوده اخر ما لها الى ما ذكرنا وانما تختلف العبارة) دون المعنى (فتركناها) وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات في الازل كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازل مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها وما له اما الى الوجه الثانى وهوان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الداهيين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه منصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل جزئى منها يوجد في جزء من الازل على ماصورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوها عن مثل هذه الحوادث التي لانهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والازم قدم الحادث او خلوها عن تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجود حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريقة التطبيق وقد عرفتها) في مباحث ابطال التسلسل (وتقريرها ههنا) ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا (ان نفرض من حركة ما) كدورة معينة مثلا (الى ما لا بداية له جملة) واحدة (و) نفرض ايضا من (حركة قبلها بمقدار متناه) كعشر دورات مثلا (جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول) من احديهما (بالاول) من الاخرى (والثانى بالثانى) وهكذا (لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف والوجود في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فتقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه) بلا شبهة (فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيها وهو خلاف المفروض) اعنى عدم تناهيها في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعنا (وقد عرفت الكلام عليه) اى على الاستدلال بالتطبيق (في ابطال التسلسل سوا لاجوابا فلا نعيده) دفعا للاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقة التضاييف) وقد عرفت فيها ايضا هناك (وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبقة ولا يجعلها ابا ما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذى نحن فيه جزءا اخبارا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة) التي لا تنهاى (مسبوق) اى موصوف بالمسبوقية (وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب الفرض) اذا المفروض لا تنهاى السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف

محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التي اوجبها الاجتماع) وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية) من المجوس (التور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال (الخرناتيون) منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهيولى) وقد عشت النفس بالهيولى لتوقف كالاتها (الحسية والعقلية) عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات (وتعدية العشق بالياء لتضمين معنى اللصوق او الولوع والافهومتعد بنفسه (وقيل هي الوحدة فانها تجزأت فصارت) الوحدات (نقطا) ذوات اوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا) واجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا) واجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لابنهم من ظواهرها مقاصدهم (الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطالان) فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي الرأي (الخامس التوقف في الكل) اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يزداد ويتوقف فيه بل لابد ان ينفيه ببديته (وهو مذهب جالينوس) اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته كتب عني اتي ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيه بالفيلسوف اذا عرفت هذا

فنفق لثاني حدوث الاجسام

بذواتها وصفاتها (مسالك) سنة (الاول وهو المشهور) المبسوط في اثبات هذا المطلوب (الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك * واما المقدمة الاولى فلوجهين * الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض (لما امر) اشارة الى ما عرفناه ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف وما يتبعهما من الاعراض والاضطرار ان يقال لما سيجي في المقصد السادس من هذا الموضع (واذا لا توجد) الاجسام (بدون التمايز) بينها لان كل موجود لابد ان يكون متميزا عن وجود آخر بالضرورة (وقدينا ان التمايز بين الاجسام انما هو) بالاعراض (بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت الاجسام منها) ثم الاعراض حادثة لانها لا تتبع زمانين (وكل ما هو كذلك فهو حادث) (وقدمر بيانها) اى بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تتبع زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا * (الثاني) من الوجهين ان يقال (الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) فالجسم لا يخلو عن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حين) بالضرورة (فان كان) كونه في ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) اى يكون آخر (في ذلك الحيز فهو ساكن) لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول (والا) اى وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لا يقال) دليلكم (منقوض بالجسم في اول) زمان (حدوثه) لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لافى المكان الاول ولا فى المكان الثانى (لانا نقول الكلام في الجسم الباقي) فيدعى انه لا يخلو عن الحركة او السكون لافى الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر المعلن اذ مقصوده حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه * الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير) اى ماهيتها تقتضى المسبوقية لذاتها لانها لا تنتقل من حال الى حال اخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقه بالحالة الاولى والكون الاول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث * الثاني الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات) لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن العينات بانسرها (ولاشك ان شيا

واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات (اي متوافقة بالحقيقة) (لتركبها من الجواهر الافراد وانها مماثلة لاختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لاني ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار) فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها (هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض) الملتزمة منها الاجسام (والاعراض) التي تركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعاً (فتكون الاجسام) ايضاً (كذلك) اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا محيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلية في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافياً لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحسالة فيها

المرصد الثاني في هوارض الاجسام

واحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية * المقصد الاول * في ان الاجسام محدثة (وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال) انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام) مقيسة الى نفس الامر (ثم اما ان نقول بواحد منها اولا نقول) بل نتردد ونتوقف (فهذه خمسة احتمالات * الاول انها محدثة بذواتها) الجوهرية (وصفتها) العرضية (وهو الحق وبه قال المليون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس * الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها) واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة) كالفارابي وابن سينا (وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (واعراضها) المعينة من المقادير والاشكال وغيرها (الاحركات والاضواح المشخصة فانها حادثة) قطعاً ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضاً لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلاً (واما العنصريات فقديم بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف بالامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابداً (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (نعم الصور المشخصة فيهما) اي في الصورة الجسمية والنوعية (والاعراض المختصة) المعنية (بمحدثة ولا متاع في حدوث بعض الصور النوعية) العنصرية كان يكون مثل انواع النار حادثاً غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا متاع ايضاً عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (الثالث) انها (قديم بذواتها محدثة بصفتها) وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهو لاه قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو) فقال ثالبس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكأنه اخذ مذهب من الكتب الالهية (في التوراة ان الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر الهيبة فذابت) وصارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد (و) ارتفع منها دخان فحصل (من زبدها) الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتلطيف و) بعضها (بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر

من اسباب الهسالة وقوس قزح (لكنه) اى ما ذكرناه فيها (رأى الجمهور فذكرناه متسابعة لهم)
وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية
وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لا تكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة
شئ آخر مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشئ الثانى ولا يكون فيه بحسب
نفس الامر قال الامام الرازى وهذا الذى ذكره لا ينسأ في ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان
الى اسباب عنصرية نارية الى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان
اصحاب الجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجوئندل على حدوث حوادث في الارض فلو لا انها
موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وايضاً) نقول (فالبخار
المختف في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد) الذى في باطن الارض (ماء
ويشفيها) فيخرج منها (ومنه العيون) السبالة (اذا كان البخار كثيراً فحصل المدد بعد المدد
كان الفائض يحدث الثانى ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذى انقلب ماء وقاض الى وجه الارض
وجب ان ينحذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ابضاً ماء ويفيض وهكذا
يستنجع كل جزء منه جزءاً آخر قال الامام الرازى ومياه العيون الراكة تحدث من ابخرة بلغت من
قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطرد تاليها سابقها
وهذا الكلام ينأى ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضى ان يعطى السيلان بكثرة
الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتأمل قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة
ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذاً تندفع اليه بآدى
حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البروان حصل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون
السيالة الى الراكة واعلم ان المزج من الآبار والعيون الراكة سبب لنسبوع الماء فيها لان ثقل الماء
الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا تزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى خارج وقد اختلفوا
في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخارى
الذى ينقلب ماء وهذا الثانى وان كان ممكناً الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار
تزيد بزيادة الثلوج والامطار (وايضاً) نقول (فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران
ويريدان الخروج منها) بقوة (ومسامها متكاثفة فيزلازلانها بحر كتيهما) ومنه تتكون الزلازل
واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الاراضى الرخوة واذا
كثرت الآبار والقنى في ارض صلبة قلت زلزلاتها (وقد يخرج البخار والدخان) المترجآن امتزاجاً
مقرباً الى الدهنية (وقد صار ناراً لشدة الحركة) المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما
قويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها
سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهداث فيسقط ما فوق الارض في تلك الوحدات وقليلاً
ما تنزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدة (وايضاً) نقول (فيحدث
في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفيد من اجا
فيصير دهنًا) اى في طبيعة الدهن (وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل في ذلك الموضع
شعل مضئية غير محترقة احتراقاً يعتدبه وذلك للطفها (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ما ذكرناه)
في الفصل الثانى او فى المرصد الاول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما سبقت اليه
الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى (فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد) في موادها
بقتضى اختلاف الصور الحاله فيها (و) احالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامر جتها)
المختلفة (و) احالوا (كل ذلك) في الاجسام العنصرية واسندوه بالآخرة (الى حركات الافلاك واوضاعها

مبادئ الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق (في الاغلب) (فقد يحدث) ايضا (بان يتخلل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (فيدافع ما يجاوره فيطأوعه) ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيمتوج الهواء (وتضعف) تلك (المدافعة) شيئاً فشيئاً (الى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع) تلك الرياح (الاجزاء الارضية فتتضغط) الاجزاء الارضية (بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهو الزوايع) جمع زوابع وهى الرياح المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى في الفارسية بكر باد هذا وقد قيل بين الرياح والمطر تمناع وتعاون اما التمانع فلان الرياح في الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بخر يكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها بعض فيثقل حينئذ ولا يتمكن من الصعود فكل سنة يكثف فيها المطر تقل فيها الرياح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصدده والرياح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب الى باطنه فبشد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد الانهم جعلوا اصولها اربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب مما بينهما نكباء (وايضاً) نقول (فقد يحدث في الجوارى) رطبة (رشيّة صفيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بغير رقيق) لطيف (لا يحجب ما وراءه) عن الابصار (فيعكس منها) اى من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصفاتها الى القمر فيرى) في تلك الاجزاء (ضوء دون شكله فان الصفيلة) الذي ينعكس منه شعاع البصر (اذا صغر جداً) بحيث لا ينقسم في الحس (ادى الضوء واللون دون الشكل والخطيط كما في المرآة الصغيرة) وتلك الاجزاء الرشيّة هي ايا صغار متراسة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة) وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع تخفى حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لاشبهه بخلاف اجزائه التي لا تقابله فانها تؤدى خيال ضوءه كما عرفت قبل واكثر ما تولد الهالة عند عدم الرياح فان عرفت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انحرفت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحبان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون الهالة اعظم لانها اقرب البنا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جداً لان الشمس تحلل السحاب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظاً فقوس في اجزاء الضوء وعرض ما يعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذي ذكرناه من الاجزاء الرشيّة الصفيلة على هيئة الاسندارة (في خلاف جهة الشمس وهى قوس قزح) وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشيّة لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدرو كانت الشمس قريبة من الافق فاذا دبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جداً لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركباً من ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف الوانها) اى الوان قوس قزح (بحسب) اختلاف (اجزاء السحاب) في الوانها (و) بحسب الوان (ما وراءها) من الجبال (و) الوان (ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا من له في علم المناظر كعب عال) وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد الله مضجعه (يدعى بطلان ذلك) الذي ذكرناه

البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فربما يخاطب السحاب) بان ترتفع البخرة وادخنة
 كثيرة مختلطة الى الطبقة الزهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فينجس ذلك الدخان
 في جوف السحاب (فيخرقه اما في صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده (او عند
 هبوطه للتكاثف) اى لتكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من خرقه له) اى خرق الدخان
 وتعميقه للسحاب صاعدا اوهابطا (ومصاكنه اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة
 السخنين) وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائة وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والحلحلة المازجة
 عملا قرب من اجه من الدهنية فصاير بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل
 بالتسخين القوي (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكنة) العنيفة واذا اشتعل (فلطيفه ينطفيء
 سريعا وهو البرق وكثيفة لا ينطفيء حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة) واذا وصل اليها فرما
 صار لطيفا تنفذ في التخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المتدججة فيذيب الذهب والفضة في الصرة
 مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواريخ ان الصاعقة وقعت بشبراز على قبة
 الشيخ الكبير ابى عبدالله بن خفيف قدس سره فاذا ب قنديلا فيها ولم يحرق شئ منها وربما كان
 كشيئا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صيبا كان
 في صحراء فاصاب ساقه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارته (وانه اعنى
 الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعد بها
 بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ كالشمعة التي تطفأ ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل
 الدخان (الواصل الى الشمعة الفوقانية) وتصل (النار التي وقعت في ذلك الدخان) بالشمعة السفلى
 فتشتعل بهذه النار (فما كان منه) اى من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى
 ذلك) المشتعل (كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كشيئا) لافى الغاية (تعلق به النار تعلقا
 تاما من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفيء) اياها وشهورا ويكون على صورة
 ذؤابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله (وهو الذؤابات والاذناب والنيازك
 وذوات القرون وما كان) من البخار (غليظا) اى كشيئا جدا (تعلق به النار تعلقا تاما
) فيحدث في الجو علامات سوء او حمر (على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمر واذا
 كانت اغلظ ظهر السواد) وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشابعة اياه
 فتبقى كان لذلك الكوكب ذؤابة او ذنبا او قرنا واحدا (او اكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التي ذكرناها
 للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض احترقت ماعليها ويسمى الحريق) وفي المباحث
 المشرقية اذا ارتفع بخار دخان لزوج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله
 عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن ثينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض
 احترقت تلك المسادة بالكلية وما يقرب منها وسيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج
 المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فأنحدر اللهب الى فتيلته (وايضا) نقول (فالدخان قد ينكسر
 حره عند الوصول الى الكرة الزهريرية) فيثقل (فيرجع بطبعها) الى الارض (او لا ينكسر) وحينئذ
 (يصعد ويصادم) كرة النار لا (الفلك) على ما وقع في السخ لان نفوذه في النار البسيطة العالية
 على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) ويرتد بمصاكنه كرة النار المتحركة
 بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعصا دائرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين
 فيتموج الهواء) ويضطرب (وهو الريح) قيل قد وقع في كلام ارسطو ان الريح يحدث بانه متحرك وهو
 هواء لانيه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها
 فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك) الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح (كان اكثر

من الاقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس (في النفس الانسانية) اي في بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعني المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الابجائية او السلبية تسمى القوة النظرية) والعقل النظري (وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومن اولتها للرأى والمشورة) في الامور الجزئية مما ينبغي ان تفعل او تترك (تسمى القوة العملية) والعقل العملي فهما ثان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جلية او خبيثة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعله او قبيح ينبغي ان يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراء كلية فيحصل منهما رأى في امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والمتنعات لا تروى في كيفية ايجادها واعدادها وكذا الماضى والحاضر لا تروى فيها ايضا للايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلية واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئى تبع حكمها حركة القوة الاجتماعية الى تحريك البدن (ويحدث فيها) اي في النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية) تتبعها احوال بذنية (هي الضحك) التابع للتعب الحاد في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب (والحبل والحياه واخوانها) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انه يؤثر فيها

القسم الخامس

من الاقسام الخمسة التي ينطوى عليها الفصل الثانى من مفاصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (في المركبات التي لامزاج لها علم ان حر الشمس) وغيرها (بصعد) الى الجو (اجزاء اما هوائية ومائية) مختلطين (وهو البخار) وصعوده ثقيل (واما نارية وارضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس يخصص الدخان كما تعرف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار ولما يصعد البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممزجين (ومنهما يتكون جميع الانوار العلوية اما البخار فان قل و اشتد الحر) في الهواء (حلل) الاجزاء المائية (وقلبها الى الهوائية) وبقي الهواء الصريف والاى وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله (فلن وصل) ذلك البخار بصعوده الى الطبقة (الزمهريرية) التي هي الهواء البارد كما عرفت (عقده يبرده) وتكاثف (فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جود) اذا لم يكن البرد شديدا (وهو المطر واما مع جود) اذا كان البرد شديدا (فان كان الجود قبل الاجتماع) والتقاطر وصبرونه حبات كبيرا (فهو الثلج وان كان) الجود (بعده فهو البرد وانما يستدير) ويصير كالكرة (بالحركة) السريعة الحارقة للهواء بمصادمته فتسحق الزوايا عن جوانب القطرات المتجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزمهريرية) فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد يتعقد سحابا مطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على هذه فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمتطرون وقد لا يتعقد (فهو) اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم يتعقد سحابا مطرا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) اما (قليله) اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل (نزولا ثقيل) في اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شئ يعتدبه (اما بلا جود) بعد النزول (وهو الطل او معه وهو الصقيع) ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتصكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازى ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف

اسمع وابصر واجوع واشبع) وادرك المعقولات فالمدرک لكل واحد وليس الا النفس (الثالث ان النفس مدبرة للبدن) المعین (فهو) ای النفس يتأويل الانسان (فاعل للجزيئات) من الافعال التدييرية (ولابده فيه) ای في كونه فاعلا للافعال الجزئية (من ادراك الجزئيات) الصادرة عنه (اذ رأى الكلّي نسبته الى الكلّ من آحاد ذلك الكلّي (واحدة فلا يصلح) الرأى الكلّي (لكونه مصدرا للبعث دون البعض) فالنفس مدركة للجزيئات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخص وتدير الشئ للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الابد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي (وللخصم) القسائل بان النفس لا تدرك الجزئيات (وجوه) الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصرو) ادراك (الاصوات للسمع وعلى هذا) ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة (وانكار ذلك مكابرة) مصادمة للبدنية فلا يكتفى اليه (الثاني آفة كل عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذي نسب اليه فلولائه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا اما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة (الثالث اذا ادركنا الكرة) الشخصية مثلا (فلا بدله) ای لا دراکنا اياها (ان ترسم في المدرک) منا (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما (ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لاوضع ولا حيز له) اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية (الرابع اذا تصورنا رماي) مشغصا على مقدار مخصوص (تجسسا بمر بعين) مشغصين على وضع معين (هكذا) (فاننا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معنى ان هو من صاحبه) واحد الجناحين عن يمين المجمع والآخر عن يساره (فلو كان محله) ای محل ارتسام هذا المتصور هو (النفس لم كونه) ای كون هذا المحل الذي هو النفس (منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام القداري (والجواب) عن وجوه الخصم (ان شيئا من ذلك) الذي ذكره (لا يبنى كون الحواس آلات والنفس هي المدركة) فترسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها النفس للاحتفاظ لما ارتسم في آلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرک ويصح استناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة (وهذا القدر) الذي لا ينفيه شبه الخصم (كاف) للمستدل (في اثبات القوى المذكورة اذ) يعلم بالضرورة انه (لولا اختصاص كل عضو) من تلك الاعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اختص بكونه آلة لنوع من المدرکات دون الآخر) وبذلك يثبت وجود القوى وتعدددها وهو المطلوب (النوع الثالث القوى الفاعلة) هي التي عبر عنها فيما سبق بالحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدرکة وفائدة العدول ظاهرة (وتنقسم الى) قوة (بائعة) على الحركة (و) قوة (محرکة) مباشرة للتحريك (اما البائعة) وتسمى شوقية ونزوعة (فاما الجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد الاعصاب) بتشجيع العضلات (فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد) مثلا (وترخيها) ای ترخي الاعصاب بارخاء العضلات (فتبعد الاعضاء عن مباديها كما في البسط) ای بسط اليد (وهذه القوة) المنبثة في العضلات (هي البدأ القريب للحركة والبدأ البعيد) هو (التصور وبينهما الشوق والارادة) فهذه مبادر اربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان (فان النفس تصور الحركة) اولاً (فتشتاق اليها) ثانياً بناء على اعتقاد نفع فيها (فتريد لها) ثالثاً (ارادة قصد) اليها (وايجاد) لها (فتحصل) الحركة بتدبير الاعصاب وارتخائها رابعاً وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته نامة فتتردد وتشتاق واما الذي يثق بقدرته فلا شوق له

القسم الثالث

التي بينهما وان كانت معنى جزئياً مدركالل قوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان ومدركان بالحس المشترك والحاكم لابد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية وللحس المشترك * الرابعة * منها (القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها) القوة (الوهمية كالحزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى) في اثباتها (بما ذكرنا * ثم) الخامسة القوة (التخيلية وهي) القوة (التي تنصرف في الصور المحسوسة والمعاني) الجزئية المنتزعة منها وتنصرف فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) اخرى (مثل) انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس (وهذا تنصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى (وهذه القوة اذا استعملها العقل) في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه (سميت مفكرة) كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً سميت متخيلة فان قبل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركالها اجيب بان القوى الباطنة كما لم اربا المتقابلة فيعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تنصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فنسخها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزاً عظيماً * ونختتم هذا النوع * الثاني (بالبحث الاول عرف وجود هذه القوى) الخمس الباطنة (بتعدد الافعال) الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتنصرف فيهما (لما اعتقدوا انه لا يبصر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) ان سلطنا صحته قلنا (لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والالات متعددة او الشرائط) فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما يجوز نموه في مواضع اخرى (الثاني محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الاول من الدماغ) المنقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك في مقدمه) اي مقدم البطن الاول (لتصادفه المحسوسات) بالحواس الظاهرة (او بالخيال في مؤخره) لانه خزانتها التي تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة) هو (البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره) على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول (ومحل التخيلة) هو (الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوع بين البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التي في احدها جانبها (و) من (هذه) المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر (فتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) اي في البطنين الاول والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المذول عليها ان التخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال (وانما عرف محالها) المذكورة (بالآفة فانه اذا طرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) اي دون فعل غيرها من افعال سائر القوى (ولو لا اختصاص كل) من هذه القوى (بمحله لما كان) الامر (كذلك * خاتمة * لالبحث النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام) الذي نقلناه عنهم (في) اثبات (هذه القوى) وتعددتها (بعد) بناءه على (نفي القادر المختار) الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني (على ان النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما اشترنا اليه) في اثناء الكلام النقول (فلنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات) هو (النفس لوجوه * الاول ما ذكرناه من الحكم بالكلية على الجزئي) في مثل قولنا زيد انسان (وبكل جزئي على انه غير الآخر) اي والحكم بسلب احد الجزئين عن الآخر كما في قولك زيد ليس بعمر فلا بد من قوة تدرك الكلبيات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان تكون هذه القوى جسمانية اتفاقاً فهي القوة العاقلة (الثاني وجداني) بلا شبهة (اتي واجد

ويستحيل ادراكها الاعلى الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل
اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ما ينافي فيه لان الاعراض متميزة
دون الصور * الوجه (الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد
صورا محسوسة وبذلك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون
لذلك الصور والاصوات وجودا اذا لعدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب
ما تشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (في الخارج والاراءا كل سليم الحس فهو في المدرك
وهو) اي ذلك المدرك (جسماني) لاعقل (لما مر) من ان الجزئيات لا تدركها الاقوى جسمانية وليس
حسنا ظاهرا لتعطله في النوم ولان الراي ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا
(ولقا تل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر) من انها تدرك الكل والجزئي ايضا وامتناع
ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا (واحتج الخصم) الثاني للحس
المشترك (بوجهين) الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيب (كما يرى في النوم في جزء
من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير) انما الممتنع ان يرتسم
عين الكبير في الصغير (كما مر) الثاني كما نعلم اننا لانشم (الروائح) ولا ندوق (الطعوم) ولا نسمع
الاصوات (ولا نبصر) الالوان (بالايدى والارجل) كذلك (نعم اننا لا ندوق ولا نلص) ولا نقبل شيئا
مما ذكرناه (بالدماغ ومنكره مكابر) لانكار ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه)
اي في الادراك الحسي (منوع) وما ذكرتموه لا يدل عليه (واما انه) اي الدماغ (ليس آلة جرمية)
اي ليس جرمه آلة للاحاساس المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فنعلم) اذلا نزاع لنا فيه * الثانية * من القوى
المدركة الباطنة (الخيال) وهو يحفظ الصور المرسمة في الحس المشترك (اذا غابت المحسوسات
عن الحواس الظاهرة فهو) كالخزانة له وبه يعرف من يرى (في زمان) ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه
القوة (وحفظها لصور المحسوسات الغائبة) لا تمتنع معرفته (اي لا تمتنع ان يعرف من شئ) انه الذي
رؤي فيما سبق من الزمان (واختل النظام) اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به ان يتعرف حاله في
المرّة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصدى من العدو ويختل
امر المعاش والمعاد (واثبت) وجود الخيال (بوجود ثلاثة * الاول قوة القبول غير قوة الحفظ) فذكر
الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال (قلنا) ما تمسكتم به (هو فرع
قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد) وقد مر بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول)
بديهية فلا بد ان يجمع القبول مع الحفظ (فكيف تقول القابل غير الحافظ) البتة حتى يثبت ان مدرك
المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها (الثاني الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف
(دونها) اي دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم (قلنا) يجوز
ان يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى) فلا يلزم الا التغير بالاعتبار دون الذات
(الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مرسمة (في الحس المشترك فهي مشاهدة) كما في المحسوسات
الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مرسمة (في الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات
عنا فلا بد من تغير القوتين بحسب الذات (قلنا قد يعود) ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعددها
(الى ملاحظة النفس وعددها) بان تكون الصور مرسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها
فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها * الثالثة * من تلك القوى هي (القوة الوهمية وهي التي
تدرك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة) الجزئية (التي تدركها الشاة من الذئب)
فتهرب منه (والحبة) الجزئية (التي تدركها السمكة من امها) فتبذل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من
قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهي التي تحكم بان هذا الاصغر) هو (هذا الحلو) ويوجه عليه ان النسبة

صار ذلك القيام منسوباً إلى السطح أولاً وبالذات وإلى الجسم ثانياً وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرتباً بالذات ومرتباً بالعرض فإذا قلنا اللون مرتب بالذات كان معناه أن الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية أخرى متعلقة بالضوء فيكون كلامها مرتباً بالذات لكن رؤية أحدهما مشروطة برؤية الآخر وإذا قلنا المقدار مرتب بالعرض بواسطة اللون كان معناه أن هناك رؤية واحدة متعلقة باللون أولاً وبالذات وبالمقدار ثانياً وبالعرض وهكذا الحال في سائر الأمور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعاً قطعاً وأما كون الشخص باعراً وفلاً تعلقاً للاحساس به البتة والنصف إذا رجع إلى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم أن المقدار مثلاً لا ينكشف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فانضح الفرق بين معني المحسوس بالعرض والندفع ماذا ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الأول أولى كما أشار إليه المصنف بإيراد كلمة قد في المعنى الآخر

النوع الثاني القوة المدركة الباطنة

أي القوى التي يكمل بها الإدراك الباطني سواء كانت مدركة أو معينة في الإدراك (وهي أيضاً خمس الأولى الحس المشترك وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس) الظاهرة التي هي الجواسيس لها (فقط لعلها النفس بمقدورها) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس في إدراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) أي يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة أوجه الأول لولان فينا قوة) واحدة (مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترسم فيها بأسرارها (لما أمكننا) الحكم ببعض المحسوسات على بعضها إيجاباً ولا سلباً مثل (أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون) وليس هذا الملون (فإن القاضي) الحاكم بالنسبة (لأبدان يحضره الحصان) أي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وإيقاع أحد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة (فإن قيل الحاكم هو العقل) فلا حاجة إلى قوة أخرى (قلنا سنبين إن الجزئيات لا يدركها إلا القوى جسمانية) فلا بدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها (ولقائل أن يقول فاقولك في أن حكمنا بأن زيداً إنسان أن كان المدرك لهما واحداً فالمدرك للجزئي هو المدرك للكللي أعني العقل) إذ لا يمكن للقوى الجسمانية إدراك الكلليات وحينئذ فقد جاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والا) أي وإن لم يكن مدركهما واحداً (بطل أصل الدليل) وهو أن الحاكم لابد أن يحضره الطرفان فإن قيل الحاكم هو العقل كما اشترتم إليه أولاً لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده أجيب بأن الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في الآلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة * الوجه (الثاني القطرة النازلة تراها خطاً) مستقيماً (والشعلة التي تدار بسرعة) شديدة (تراها كالدائرة وليست) أي القطرة والشعلة (في الخارج) عن القوى المدركة (خطاً ودائرة فهو) أي كونهما كذلك انما يكون (في الحس المشترك وليس في الباصرة لأنها انما تدرك الشيء حيث هو) حتى إذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط (فهو لا يرتسم مهما) على الوجه المذكور (في قوة أخرى) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة (هي النفس) الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار (فهى قوة جسمانية) باطنة ترسم فيها صور المحسوسات (ولقائل أن يقول يجوز أن يكون ذلك لا يرتسامه في القوة الباصرة) وما ذكرتموه من أن الباصرة لا تدرك الشيء إلا حيث هو ممنوع إذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز أن يتطبع في الباصرة صورة الجسم في حين وقبل أن تتجلى هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حين آخر وإذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معاً على أنهما صورة واحدة لشيء واحد متمد على الاستقامة أو الاستدارة ويؤيد ذلك أن ابن سينا سلم أن البصر يدرك الحركة

وفساد به غلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فهذا الاعتبار كان بينهما تضاد ونخالف ولما كان الاجتناب عن جميع النافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان **وهنا بحث** اي بحثان (تختتم بها هذا النوع) اي الاول من الاتواع الثلاثة (احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) في ادراكاتها (وتفاوتها) في ذلك انما هو (بحسب القوة الممانعة وضعفها) فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسه (وذلك) اي التفاوت في الممانعة قوة وضعفا انما هو (لغلظ الآلة ورقتها) فاهو اغلظ آلة كان اشد ممانعة (و) على هذا (اضعفها) في الاحساس (البصر اذ آلتها التور وهو اللطف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية) فلذلك كانت ملاءمات الذوات اشد ابلاما (ثانيها ههنا محسوسات مشتركة) اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوى اخرى (كمقادير والاعداد والاضواح) والاشكال (والحركة والسكون والقرب والبعد والمماس فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة كما ذهب اليه جمع (لوجب اثبات قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع مختلفة (وقد يجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات) اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشترنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماس بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حرا وبرد او صلابة او لين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قديدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) اي في ادراك بعضها (بالعقل) كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبه الى اجسام اخرى كأن يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا (ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة براها ساكنه) مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يرى (الشط متحركا) مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسند الى الشط فتوهمه متحركا وقدم استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كما بصارنا اباعمر فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعمر محسوسا اصلا) لا اصالة ولا تبعات بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب عما ذكره في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الست قد سمعت ان اليباض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك ان لليبيض قيامين احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم

هي (وان خالطها طعم) اما بان تنكيف به او بخالطها اجزاء من حامله (لم تؤدها بصحة) بل مخلوطة بذلك الطعم (كما للمرضى) الذين تغير لعابهم على احد الوجهين (ولذلك كان المرور) الذي غلبت عليه المرة الصفراء (يحد الماء) التغه (والسكر) الحلو (مر او من نعمة) اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها (قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذى الطعم) اى فيما اشتهر بانه ذو طعم كالسل مثلا (وانما توجد) الطعوم (في القوة الذائقة) والاكلة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالחס) والذي يعطيه الحس ويشهده وجودها في العضو الذي فيه القوة الالامسة (عند مماسة النار واما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها) اى النار (لا تعمل) ولا تؤثر في غيرها (الا بالتشبيه) اى احداث شبيه لما هو موجود فيها (و) على هذا (لولم تكن النار حارة) في نفسها (لما سخنت) غيرها (وهو) اى هذا الوهم (بضمحل) ويتلاشى (بالأمل في تسخين الحركة) للمتحرك (مع عدم حرارتها) في نفسها (والجواب انه انكار للمحسوسات) التي علم وجودها في محالها بلا شبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لانسحق الجواب) باظهار الخلل في مقدماتها لان مصادمتها للضرورة كافية في ذلك **المشعر الخامس** **المس** وهو قوة مشبوبة في العصب المخاط لاكثر البدن سيما الجلد) فان العصب بخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجدد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحياة (ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها بمر الفضلات الحادة فاقضت الحكمة) الالهية (ان لا يكون لها حس ثلثا تأنى بمرورها عليها) وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويج القلب فلا حس في شئ من هذه الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات (وكذلك العظم) ليس فيه قوة لامسة (لانه اساس البدن) وعموده (وعليه ثقاله) فلو كان له حس لتأذى بالجل وقديقال ان له حسا الان في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالآلام اذا احس شيئا جديدا **تنبيهان** **الاول** منهم من قال ان القوة الالامسة اربع (متغايرة بالذوات) (الحاكمة بين الحار والبارد) (الحاكمة بين الرطب واليابس) (الحاكمة بين الصلب واللين) (الحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت) قوة (خامسة تحكم بين الثقل والخفيف ولا يبعد كون الالامسة الحاملة للقوة) (واحدة) منع تعدد القوى الالامسة الحادة فيها فلا يلزم من سريان الالامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة (كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة) (قوة لامسة) واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع الالامستين فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين (وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملووسات (وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا) قوى (متعددة لتعدد الذوقات) كما يجعلون الالامسة متعددة لتعدد الملووسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا باننا انما اوجبت ان يكون الجسام على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليم الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملووسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها النوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلغف اليه المصنف لظهور ضعفه (الثاني) من التبيهين (قوة الذوق) في ادراكها (مشروطة باللمس) اذ لا يتصور ادراك ذوقى بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك استحالة الذائقة بالالامسة فدفعه بقوله (ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها) اى في ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل يحتاج) معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على مامر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق (بضاده) اى اللمس باعتبار الغاية (لان الذوق) انما (خلق للشعور بما لا يلمس) من المنطعمات التي تستبق بها الحياة (ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلمس) وليخبره ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها

كأوتار الآلة الحدياء المسماة بجنتك على ماهر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر
 أطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتقادها الرؤية بخروج الأشعة
 على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فترآه منكساراً سه
 ابعد من سطح الماء غار فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من ك الى ط ومن والى ح والا
 كانت شعاعية هـ وا كانعكاسية طوب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية حوب الخارجية
 عن مثلث ر د و فشعاعية هـ وا اصغر ايضا من هذه الخارجية ثم نقول زاوية هـ ١٥ اكبر للعللة
 المذكورة من زاوية هـ وا المساوية لزاوية حوب و فنكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل
 من زاويتي هـ ١٥ حوب اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة
 ك ك مثلاً خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء
 واحد كما لا يخفى * **المشعر الثاني السمع** * اى القوة السامعة (والتما يحصل) الادراك السمعي كما سلف
 (بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبية المغروشة في مؤخره التي فيها
 هواء محقق كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبية وقرعها ادركته القوة
 المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العصبية او بطل حسها بطل السمع * **المشعر الثالث الشم** * وهو
 قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ تحلمنى الندى وزعم بعضهم ان الريححة تنادى اليه
 اى الى هذا المشعر (بتحلل اجزاء من الجسم ذى الريححة وتجزئه ومخالطته للمتوسط) من الهواء
 بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون ان الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الاقرب
 فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يخالطه شيء من اجزاء
 ذى الريححة) وايد ذلك بان ذا الريححة كلما كان ابعد كانت الريححة المدركة اضعف لان كل جزء
 من الهواء انما يفعل بالريححة من مجاوره ولا شك ان كيفة المتأثر اضعف من كيفة المؤثر (وهذا
 هو الحق لان المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة وبدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه) مما كان
 (ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك) وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول
 ولابنا في حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخرة كما ذكره بعض المحققين
 (احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير
 يذكها وينشرها (والبرد يكثفها) ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل (قلنا) لانسم ما ذكرتم
 (بل) الحرارة واخواتها (تعدها) اى تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينهما وبين ذى الريححة
 (لقبول الرائحة) ادراكا وانصافا وذلك اما (لتأثيرها في الهواء) واعدادها اياه لانصاف بالريححة
 (او) تأثيرها (في الآلة) واعدادها للشم (الثاني التفاحة تدبل من كثرة الشم) فلولائه بتحلل شيء
 منها لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبولها من كثرة (بل من وصول النفس اليها وكثرة اللبس) فانها يحللانها
 (واما مجرد) انتشار (الرائحة) منها (فلا) يحللها (والا لم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو
 باطل قطعاً * **المشعر الرابع الذوق** * وهو قوة منبهة (اى منتشرة من بشه اذا نشره) في العصب
 المغروش على جرم اللسان وانما تدرك هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنبعثة عن الآلة المسماة
 بالمعصة (العذبة) اى الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للذوق) فيحتمل ان يكون
 توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذى الطعم ثم يغوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة
 حينئذ في تلك الرطوبة الاتسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون
 الاحساس بملاسة المحسوس غير واسطة وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم
 من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فاذا كانت الرطوبة)
 اللعابية (عديمة الطعم) كما هو حالها في ذاتها (ادت الطعوم) من الاجسام الى الذائقة (بصححة) فتدركها كما

في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلط والرقعة فان فرض هناك تفاوت بان يكون مايلي الراى هو ماء ومايلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولوانعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فتري اصغروا ما على القول بالانعطاف فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الاعلى سبيل التوهيم المحض والتخيل الصرف فبمختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافا لها انما يكون (بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع) وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محقق صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح المقبل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية بمعنى زاوية الشعاع ولكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة و ح د سطح الماء و ح د هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة ف ا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ح زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساوى ا ب ح و ه ب د ان يتساوى ايضا زاويتا ا ب ح و ه ب د واما زاوية ا د ه فهي الواقعة بين

خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تتنفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان تفرض ه الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحزان المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون مايلي البصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطاف عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطاف مقروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح د ا (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف

والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية الشجر على الشط متكساو) رؤية (العنب في الماء كالأجاسة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فانه خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلية اما رؤية العنب كذلك فنلوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحرين كما مر ذلك في الرصد الرابع من الموقف الاول

واما رؤية الشجر متكساو فنلوازم تساوى زاويتي الشعاع والانعكاس ولتشر اليه ههنا اشارة خفية وهي ان نفرض خط ا ب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي د و ع على ح ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ه خط شعاعي الى و وآخر الى د وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية

ه و ا كزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الاخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية ه و ا وانعكاسية ح د ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر

فكروا على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والبصر معا
واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطن
الطاعين فهم ككار واة السيوف للشاعر الجيد * القول الثاني * انه يخرج من العين جسم شعاع
على هيئة مخروط (متخقق) رأسه يلي العين وقاعدته تلي البصر والادراك التام انما يحصل من الموضع
الذي هو موضع سهم المخروط) وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على
وجوه ثلاثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي
اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى البصر فساويع عليه اطراف
تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي
في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهى
الى البصر ثم يهزك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئ وعرضه فيحصل الادراك به
واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا
كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرأى من الجوانب بل لان الشعاع
يخرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصفاتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تحيل
ان صورته مرئية في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائبة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور
بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع اصكن الهواء الذى بينهما وبين
المرئ يتكيف بكيفية الشعاع الذى فيها ويصير ذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبني
على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر (ويبطله) اى المذهب الثاني (انه اذا كان) هناك (ريح)
حاصفة (او اضطراب في الهواء وجب ان تنشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل
بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لان اتصال شعاعه به كما انه لما كانت
الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتوج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل
من جهة الى جهة) وأشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا (فتعلم ضرورة ان النور
الذى يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة) اى يستحيل ان
يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل
ايضا ان يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته (بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل
ان كان كله نورا لما امتد ولا حال) الى كيفيته (من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جلبا في العقل
فلا جلي عنده) واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى
في العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازى
في المباحث الشرقية حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول اننا نعلم علمنا ضروريا بان العين على صغرها
لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا ان يدخل
فيها صورة نصفه فاللذات الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل في هذا الذى ذكرناه وانى لا تعجب
من اشتهاها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص
وذلك الشعور حالة اضافية فتي كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة
حصلت للبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينه جسم او يتطبع فيها صورة فليس يلزم
من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض * تنبيه * سواء قلنا الابصار
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف (المتوسط فيما بين الرأى والمرئ) كالهواء
(مستقيما وينفذ في الشفاف الذى شغيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا) هذا انما
يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط للشعاعية التى على سطح المخروط كما مرّت اليه اشارة

المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد) الذي هو امتداد سطح المرئي (كلما قرب) من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية (كان اقصر ساقا فاوتر) عند تلك النقطة (زاوية اعظم وكلما بعد) عنها (كان اطول ساقا فاوتر) عندها (زاوية اصغر) كما نشهد به القطرة السليمة (والنفس انما تدرك الصغر والكبر) في المرئي (باعتبار تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجازان بتفاوت حال المرئي صغيرا وكبيرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا الا ترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جازان بظهور التفاوت فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) بتحديدتي وامعان (نظرا طويلا ثم اعرض عنها) ونمض عينيه (فانها تبقى صورتها في العين مدة ما) حتى كأنه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جداساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه يتكيفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجدد كأنه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك (و) مما يدل على صحته ايضا ان يقال (له) اي للبصر في ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذ ليس ادراكها) لمدر كاتها (بان يخرج منها شيء ويتصل) بذلك الشيء (بالمحسوس بل) ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيها) فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى البصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (ويمكن ان يقال على) الدليل (الاول لعله) اي لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لالانطباعه في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) ان يقال (على الثاني ان الصورة) اي صورة الشمس او الروضة (انما تبقى في الخيال) دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض والابصار في هذه الحالة قطعاً (و) ان يقال (على الثالث انه تمثيل) وقياس للبصر على الحواس الاخر (بلا جامع) معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدر كها دون باقي الحواس الظاهرة (اخرج النفاة) للانطباع (بوجوه والعمدة) في الاحتجاج عليه (ما ذكره جالينوس) وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه (في المقدار) فوجب (على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به) ان لا يبصر (من الاشياء) الا قدر نقطة الناظر منها) وهو السواد الاصفر الذي فيه انسان العين (لكننا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل) الكبير (بعينه) في الصغير (والحاصل) بما ذكرنا في الجواب (ان هذا) الذي اوردته جالينوس (انما يرد على من يرى) ويمتقد (ان البصر نفس الشبح) المنطبع في الجليدية كما توهمه التأخرون من كلام العلم الاول وحكوه عنه (واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار) وان البصر هو ذلك الامر الخارجي (فلا يرد عليه ذلك) الذي اوردته فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه (وهذا) الاخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفي المخلص ان التأخير لم يفهموا كلامه

لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المغناطيس
واما باضطراب الخلاء كما يجذب الماء في الزرافات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاختراجا
في الحقيقة الى ذلك الاضطراب فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى (ثم الدافعة)
لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كانت
مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل (واشد القوى حاجة الى اليوسه
الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليوسه نافعة في ذلك جدا (ثم الجاذبة) لان حاجتها
الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقيضها باليوسه لتتمكن من التحريك
(ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليوسه تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذي
لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او الالة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة وحيث كانت
الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليوسه اشد (والها ضمة لاحاجة لها الى اليس بل الى
الرطوبة) المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال
هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باطانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح
للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الریح المعينة على الدفع وايضا تفظها وكلما كانت الریح
اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة
تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليوسه تخدم ماسوى
الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط * التنبيه (الثاني) قد تضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء
فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة (ايضا) لغذاء البدن من خارج وبالجمل
فقد تفعل (المعدة) تارة للاعداد ونهيته الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة للاغذاء وكذا كثير
من الاعضاء) كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث الشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى
الاربعة توجد في المعدة مضاعفة احديها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي
تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة
غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد
لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة
وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة
والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب
ان يحكم به في الفم واللسان والمرى والمعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجمل في جميع اعضاء الغذاء

القسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها *

التي لا توجد في النبات (نفسانية وهي امامدركة واما محركة) لان امتياز الحيوان عن مشاركاته
في القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والدركة اما ظاهرة واما باطنة) فهذه انواع ثلاثة
(النوع الاول القوى المدركة الظاهرة) قدم المدركة على الحركة لان تحريكها انما هو بالارادة
المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهي المشاعر) اى الحواس
(الخمس الاول البصر والحكماء فيه) اى في الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث
قريب من الثاني فذكره المصنف في قرنه وعدهما قولاً واحداً * الاول * وهو مذهب ارسطو * واتباعه
من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرئي بنوسط الهواء المشف) الذي
لا لون له فلا يستر ما وراءه (الى الرطوبة الجليدية) التي في العين (وانطبأ عليها في جزء منها) اى من
تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذي تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لا وجود له
اصلاً (قاعدته سطح المرئي) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه

والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) فجاز حينئذ ان لا يكون هناك القوة واحدة تجذب الطعام
 بأكلة وتمسكه باخرى ونهضهم بثلاثة وتدفع الفضل بأكلة رابعة وتورد الغذاء تارة أكثر من التخلل
 وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى بالاعتبار (وما يقال) في بيان تعدد القوى
 (ان ترى العضو قويا في احديها) اي احدى القوى (وضيفا في الاخرى) منها (فهمها) امران
 (متغايران) قطعيا لا متناحرا اجتماع المتماثلين في ذات واحدة (ضعيف لجواز ان يكون ذلك)
 الاختلاف في العضو (لضعف الأكلة واختلاف فيها) (لضعف وقوة في ذات القوة) (ثم) نقول
 في ابطال القوى لاسيما القوة المصورة كما نعلم ان (من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة)
 من النباتات المتخالفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الافعال العجيبة
 (من الاتقان) والاحكام (اقصى الغاية وكان) ذلك التأمل (راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على
 فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها) من الذكاء والميل الى الصواب (لم يعم بصيرته التقليد)
 من اهل الاهواء (ولم يكن اسيرا في مطبوعة الوهم) اي في سجنه بان لا يغلب وهمه على عقله (علم)
 ذلك التأمل (بالضرورة انها) اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لا يمكن
 ان تستند الى قوى بسيطة) او مركبة (عديمة الشعور) بما يفرض صادرا عنها (سيما ما يحدث)
 في الحيوانات (من الصور) والاشكال والتخطيطات المقدارية والامور الملائمة (في الرحم
 وما يفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الاجزاء)
 على الرأى انصبوب (وما راعى فيها) اي في تلك الامور الحادثة والمفاضلة (من) حكم (ومصالح
 قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها) العقول (والافهام قد يبلغ المدون منها) اي من تلك الحكم
 والمصالح (كما علم) في الكتب التي دون فيها منافع اعضاء الحيوانات واشكالها ومقاديرها واوراها
 (خمس آلاف وما لا يعلم) منها (اكثر) مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل (وعلم) ذلك التأمل ايضا
 (علما ضروريا لا يشوبه ريب ولا يحتمل التيقض بوجه) من الوجوه (انها) اي تلك الافعال المذكورة
 (لا تصدر الا عن عليم) كامل علمه (خير) بواطن الاشياء وما يخفى منها (حكيم) يتقن افعاله مطابقة
 للمنافع التي يتصور ترتيبها عليها (قدير) على كل ما تعلقت به مشيئة بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب)
 الكريم (في عدة مواضع في معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكأله منها قوله تعالى
 هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ابراده في معرضه على انه علم ضروري يستدل به
 على غيره هذا هو الحق الذي لا يأتبه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان في الاعتراف بالفاعل
 المختار) واستناد الاشياء اليه ابتداء كما مررت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جلية هي ان فيه
 (لمندوحة عن كثير من) امثال (هذه التحولات التي يكذب بها العقل الصريح ويأباه الذهن الصحيح
 ولا يقبلها طبع سليم ولا بد من لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
 رحمة انك انت الوهاب) منك المبدأ واليك المآب ~~في تنبيهها~~ آخرا ان على امرين متفرعين على
 ثبوت القوى وتعددتها (الاول قالوا وهذه) القوى (الاربع) الخادمة للاربع الاولى (تخدمها الكيفيات
 الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة) لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف
 وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية
 ففعل الهاضمة حركتان كيفية وأينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك
 وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع عن الحركة الا انه لا يحصل الا بتفريك الليف المورب
 الى هيئة الاشتغال فلا بد فيه ايضا من الحركة اينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة
 ولا شك ان البرودة ممتدة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها
 الى الحرارة التي تعاونها فاما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد (ثم الجاذبة)

الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يمد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يخرج الى غير
الاتصاق في الانعقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزءاً من المغذى تشبيهاً بالفعل فقوله وقد يقال له
تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالغاء لكان اظهر ولم يشبهه على احد ان معانيه ثلاثة (والشهور)
فيما بين الاطباء (ان البسيط لا يصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات
يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان * (الثالثة) من الاربع الخادمة
(الماسكة وهي) القوة (التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعملها) فالانسب ان يقدم ذكرها
على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكافه انما اخرها لاخذ الهاضمة في تفسيرها (ويثبتها)
اي يثبت وجود الماسكة (في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة
فانها تحتوي (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) اصلاً (واذا ضعفت المعدة لم يحصل) ذلك
الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثرت الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والتفخ ببطء
الاستمرار (وبالتشريح نشأته) هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث الشرقية
من انا اذا اعطينا حيواناً غذاء رطباً كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا
معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقاً بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء
من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيواناً تناول عظماً اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقب
الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلاً علمنا ان هناك قوة تمسك
شيئاً غير شيء (و) يثبتها (في الرحم احتواءها على الزرع) الذي هو الولد واطواره (بحيث لا ينزل)
ولوشق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برقى لوجد الرحم منضمة
من جميع الجوانب منطبقاً الغم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه البيل فلولا يكن في جوهر الرحم قوة تمسكه
لما كان الامر كذلك وايضاً جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه
لما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (في الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التي
هي اغذيتها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل) اي الجسم الجامع بين الرقة والثقيل كالمشروبات
والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلط في الاعضاء (الذي من شأنه النزول
(لا ينزل و) رأينا (خلافه) اي الغليظ الخفيف (الذي ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الحجم
الخفيف الوزن على ما تقدم (ينزل علمنا ان) اي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة
ماسكة * الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه) فتعين بدفعها جاذبة
العضو في جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلط الثلاثة فيأخذ
كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلط التي تفسده
(و) ايضاً (يجده) ترك هذه الكناية اولى اي يجد (كل احد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز معتقلاً
وكان في الامعاء فضل لداغ (كان معدته وامعاءه) وسأرا حشائه (تنزع) من موضعها وتحرك
الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة
ما يعرض له في الزحير (وبدل عليه) ايضاً (التي من غير اختيار وما نراه) حينئذ (في المعدة من الانتزاع
عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها اامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سأرا الاستفرافات
البحرانية وغيرها) اذ لا بد لها من دافع يدفعها (تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأي
الحكماء (بناء) اي مبني (على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والاجاز ان يستند الكل) اي
جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيما مر (ضعفه) اي ضعف هذا الاصل
وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلطنا صحتها قلنا (شرطه عدم تعدد الآلات
والقوابل) اذ مع تعدد ما يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكررة اتفاقاً (وانه) اي عدم تعدد الآلة

(تجاوز نضجه) ونميل الى الاحتراق (ولحفته بعلوها) اى ولحفة ما يجاوز نضجه بعلو سائر الاجزاء الغذائية (كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة) لما مر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعى من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعل على هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية فى الغاية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) اى التى فيها برودة وليس (اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد برسب فيها) اى فى الاجزاء الغذائية (كالعكر وهى السوداء وفيها جوضة) قالوا والطبيعى من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض عفص وسببه الفاعل حرارة معتدلة واما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادى للسوداء هو الشديد القلظ القليل الرطوبة من الاغذية (وما يبقى بينهما) اى بين الرغوة والعكر (منه ما قدم نضجه وهو الدم وهو حلو) اى ما ثل الى الحلاوة فيكون حلو بالقياس الى المرتين (ومنه ما هو فح) اى فى لم ينطبخ انطباخا تاما (بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما) لكونه دما غير نضج (وكما كان) البلغم (اقرب الى النضج كان احلى) لزيادة قربيه حيثئذ من الدم (وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعى واما غير طبيعى وذلك) اعنى كونه غير طبيعى (اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزءا) من الاعضاء (واما لمخالطة مخالطة) اياه من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج (ولها) اى وللأخلاط الغير الطبيعية (اسماء يعرفها الاطباء لسنها) ههنا (ليانها) فان اشتهت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية *
المرتبة (الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العرق الثابت من جانبه المحذب المسمى بالاجوف المقابل للعرق الثابت من مقعره المسمى بالبالب ثم (تندفع) الاخلاط (فى العروق) المتشعبة من الاجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تنهضم الاخلاط انضماما تاما فوق ما كان لها فى الكبد وهناك (يتم ما يصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو)
* المرتبة (الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا سلك فى العروق الكبار الى الجذد اول ثم) منها (الى السواقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق اللبغية ترشح) الغذاء (من فوهاتها) اى فوهات اللبغية الشعرية (على الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء كل عضو) اى حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها (التشبه به التصاقا وقد يخل به كفى الذبول ولونا وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام وقد يخل به كفى الاستسقاء اللحمى) والصواب الموافق للمباحث الشرقية ما قدمناه من ان الاخلاط فى الاستسقاء اللحمى بالاتصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل ما يتحلل وفى البرص والبهق فى التشبه من حيث القوام والماهية *
* تنبيهان *
الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا) لايصلح ان يصير جزءا من المغذى فيحتاج الى دفعه (فللاولى) التى فى المعدة (الثقل) الذى يندفع من طريق الامعاء (وللثانية) التى فى الكبد البول وهو الاكثر (و) الباقي (المرتان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة (وللثالثة) التى فى العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا) وجعل البول فضلا للمرتبة الثالثة مخالف لما فى المباحث الشرقية والمشهور فيما بين الاطباء (وللرابعة المني ولذلك) اى ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المغذى بالفعل بل من اعضاءه الاصلية المتكونة من المني (يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله) اى مثل ذلك الضعاف (استفراغ اضعافه من الدم) او سائر الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط *
* تنبيه *
الثانى الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم ان للغذاء معانى اربعة وعبارة الامام الرازى فى كتابه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل ما يتحلل عن الشئ بالاستحالة

شيء الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى
 فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى
 فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شيء كان التوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية
 ان المقصود الاصلى هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل
 حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة
 ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالنا عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى انه لما كان
 المزبل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة
 فهي الغاذية لا غير واعتراض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المعدة) للمادة
 لقيضان الصورة عليها (والغليظ) لها هو (واهب الصور) القوة (الهاضمة هي المفيدة) بطلبها
 ونضجها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) اى الشدة (والضعف التي من جعلها ما بعد) المادة (لقيضان
 الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء) لانه
 اذا تم الاعداد وكل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية
 (ولذلك لم يذكر جالينوس) في شيء من كتبه (الغاذية) سوى هذه الاربعة التي سميناها الخواصم (وقال
 ابن سينا) بل المسيحي على ما في المباحث (الغاذية اربع) وعد هذه (الاربعة منها) والاطهر ان يقال
 وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة
 والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المتغذى والرابعة الدافعة (واعلم
 ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبهه بالمتغذى والثاني غير صالح له و(ان الهاضمة
 كما تعد الغذاء الصالح للجربة) على ما مر (تعد الفضل) الذي لا يصلح للتشبيه (منه) اى من الغذاء
 (للدفع بترقيق الغليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد ينشربه جرم العضو لفته فلا تندفع تلك
 الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم ينشربه العضو واندفع بالكلية (وتقطيع الزج) فانه يلتزق بالعضو
 فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة (اما بذاتها كما في الجوارح) مثل البازي فان
 حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها تأكل التراب وتجعله كيلوسا
 من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل اياما نباتا يابس ولا يشرب ماء (او بمخاططة رطوبة) مائية (كما
 في الادمى واكثر الحيوانات ثم للهضم) الذي هو فعل الهاضمة (مراتب اربع * الاولى في المعدة
 بان تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تندى في الفم
 لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له
 عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الخططة المضغوطة في انضاج الدمايل ما لاتفعله المطبوخة
 منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كفيته بالمضغ * المرتبة (الثانية
 في الكبد فان الغذاء) بعد ما صار كيلوسا (اذا اندفع كشيء الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة
 ومنها) اى ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكشيف مختاطا باللطيف (الى الكبد بطريق ماساريقا
 وهي عروق) ذقاق (صلبة ضيقة) تجاوبها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالمصفاة)
 قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير ينشعب كل واحد من
 طرفه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجى يتصل فوها تها بفوهات الماساريقا وشعب
 طرفه الاخر تصغر وتتضاءل وتندق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء
 من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكتله (فيطلبخ
 فيها) اى في الكبد انطبا خانا ما ويصير كيوسا (وتتميز الاخلاط الاربعة) المتولدة هناك بعضها عن
 بعض (وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه) اى ما كان من اجزائه لطيفاه نارية اى حرارة ويبس

الاربع تخدمها اربع اخرى * جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية
 مع كونها خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل
 على وجودها وجوه) خمسة * (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية واللامتنع) تحركه
 (الى جهة علو) بل كان يجب ان يتحرك الى السفلى وحده لكونه ثقيلًا (وانتالي باطل اذ قد يزدرد) اي
 يتسلسل (المتكسر) الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته الى علو (ولا ارادية اما من الغذاء فاذا
 لا شعوره) فلا يتصور منه ارادة (واما من المغتذى فاذا قد ينفلت الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة
 الحاجة اليه بلا ارادة) من المغتذى (بل قد يريد الانسان منعه) ليمضه (فيغلبه) الغذاء وينجذب الى
 داخل فوجب ان تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو امدفع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره
 وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب * الوجه
 (الثاني انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده) شيا (حلوا واستعمل التي) وجد آخر ما يخرج بالتي
 الحلوى وليس (ذلك) (الجذب المعدة له) اي للحلوى (الى قعرها) بواسطة محبتها اياه طعما (واذا تناول
 الانسان دواء) مراكر بها فالري * والمعدة برومان نفضه ولغظه ولا يزدردانه الا بعسر فربما تدفع بالتي
 بلا اختياره (الوجه) الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان (القصير المرى) كالتمساح
 حتى تخرج) عند الاغذاء بحيث تلاقى فيه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدل
 هذه الوجوه الثلاثة على ان في المعدة قوة جاذبة * الوجه (الرابع الرحم بعد) انقطاع (الطمث) عن
 قريب (اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كأنه يجذب الاحليل الى داخل جذب
 المحجمة الدم) الى داخلها وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة
 في الرحم * الوجه (الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث) اعني البلغم والصفراء
 والسوداء (ثم تمايز تلك الامور المختلطة) وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يلقى به فلولوا ان في كل
 عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة (اللانفة به) (لامتنع ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على
 حدة دائما واكثرها وهذه واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء * الثانية * من الاربع
 الخادمة (الهاضمة وهي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل) من العضو (فهي غير الغاذية اعني
 صيرورتها) اي اعني القوة التي تقتضي صيرورة الاغذية (جزأ بالفعل) من الاعضاء وفي كليات القانون
 واما الهاضمة فهي التي تفعل ما جذبه الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة
 الغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذاء ابنة بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص
 في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها
 الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيا من الدم وامسكته ماسكة فلا دم
 صورة نوعية واذا صار شيئا بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية
 فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ
 ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشد استعدادها للصورة العضوية الى ان
 تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احدهما سابقة وهي تزايد استعداد
 قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة
 الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله (وهي) اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة
 (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما) اعني
 حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله (ويمكن
 ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصله اليه) وتقريره على ما في الباسط المشرقية
 ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك

جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى تغذوه بدلا لما يتحمل عنه) فيتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل
 الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء في نفسه
 اولضعف الجاذبة الثانى الاتزان وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد
 يخل به كما في الاستسقاء اللحمى فان الغذاء فيه منبرى عن العضو ولذلك يصير البدن متهللا اى مسترخيا
 الثالث ان يجعله بعد الاتصاف شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص
 والبهق (وقد ثبت وقوفها) اى وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) حيثئذ لفساد المزاج
 (بان القوى الجسمانية متناهية) في آثارها (كما تقدم) وفي بعض النسخ وقد ثبت وقوفها بضرورة
 الموت . و بان القوى الجسمانية بمعنى ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا
 لان الرطوبة الغريزية تنقص بعد بنفس الوقوف وذلك ان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة
 والحرركات النفسانية والبدينية تنعاضد في تحللها حتى تحلل بالكلية فتغلب اليبوسة
 والرطوبة الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كأنطفاء الصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء
 ويحل الموت (والنامية) التى لابد منها في وصول الشخص الى كماله (تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه
 اليها فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اى تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقضيها طبيعة
 ذلك الشخص الذى له تلك القوة (الى غاية ما) هى غاية النشوى ذلك الشخص (ثم تغف) عن
 فعلها (لا كما لورم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى (والسمن)
 فانه قد يكون بعد كمال النشوى ايضا كالوزم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا في قطرين
 ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) اى بيان
 وقوف النامية (انه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو في الاول رطب) في النهاية فيتأخر حيثئذ
 نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة (ثم يحذف بسير اسيرا) ويتعسر النفوذ قليلا قليلا (ونفوذ الغذاء لا يكون
 الا بتعدد الاعضاء فاذا جفت) الاعضاء جفافا كاملا (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء
 فيها (فوفقت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حيثئذ بالكلية اوتبقى ذاتها فيه تردود الغاذية
 تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء
 او نقص عنه فان محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم تحلل
 الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلواتحدت طبائعها لاتحدت افعالها (ومنها) اى
 من الاربع المخلوطة (اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين ايضا بتوسط
 الشخص (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (ما يصلح ان يكون
 مادة للمثل) اى لمثل ذلك الشخص الذى فصلت منه البذر (وهى في كل البدن) كما ذهب اليه ابقراط
 واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمنى
 متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لاتتفرق
 الاثنين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القسان ان المولدة نوتان نوع بولد المنى
 في الذكر والانثى ونوع بفصل القوى التى فى المنى اى الكيفيات المزاجية لان اجزاء متخالفة الامرجة
 فيميز جهات مزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب من اجا خاصا وكذا للعظم والشريان
 وغيرهما وذلك من معنى متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج (والمصورة وهى توجد) فى المنى عند كونه
 (فى الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء) اى الاجزاء المتخالفة الحقيقة والاستعداد التى فى المنى (الصور
 والقوى) والاشكال والمقادير (التى بها تصير مثلا بالفعل) بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان
 اعنى المولدة والمصورة تخدم مهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع
 بحاربيها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد عظم الاعضاء * وهذه

اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبارا احديهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبار هماما فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه (ولان القوة اسم لها) اى للنفس (من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته) اى جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة) النوعية المستنبطة لا آثارها (فتعرفه من جميع جهاته) ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها * التنبيه (الثاني النفس في بعض الاشياء) كالانسان (قد تنبأ عن البدن) بان تكون مجردة غير حالة فيه (لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به) حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حيث هو العقل (وقد يكون للشيء باعتبار ذاته) وجوهره (اسم وباعتبار تعلقه) واضافته الى غيره (اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان نأخذ فيه المضاف اليه وهي) اى الامور المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) اى الاشياء التي ارى تعريفها (في جوهرها فهي ذاتية) لها (من جهة التسمية) وتوضيحه ما في الباسط المشرقية من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمفعول والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناس فتي اردنا ان نعطيهما حد ودهما من جهة اسمائهما بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود * التنبيه (الثالث هذا الحد) الذي ذكروه للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس الفلكية) لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآتى وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد حياة بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول (لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من حيث تختلف افعالها) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركيب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولا نعلم رسما يتناولها) اى ويتناول النفوس الثلاث معا اعني النباتية والحيوانية والفلكية (فانا لو قلنا) النفس ما يكون (مبدأ للافعال) اى ما يصدر عنه فعل (كان كل قوة كالطبيعة) العنصرية والصورة المعدنية (نفسا ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسمائية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افعال على وتيرة واحدة عادية للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافعال موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافعال مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافعال على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادية للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسمها * القسم الاول في النفس النباتية * سلك في ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريفة الترقى من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهي اربع) مخدومة لاربع اخرى خادمة لها (منها) اى من الاربعة المخدومة (اثنان يحتاج اليهما بقاء الشخص) وتكميله في ذاته (وهي) اى القوة المحتاج اليها لاجل الشخص (الغاذية والنامية) والقياس النامية الا انه روى المزاج فاسند الفعل الى السبب (فالغاذية) التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته (تشبه الغذاء بالتغذى اى تحيل

مطلقا بل من الحيثة المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثة كالنفس الحيوانية والانسانية (الثانية) النفس (الحيوانية) وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يحس ويحرك بالارادة (الثالثة) النفس (الانسانية) وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى (وفوائد القيود في هذين الحسدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) اى بحيث يتناول جميع ما ذكرناه (فلنا) النفس (كمال اول لجسم طبيعي آلى ما يتغذى وينمو ويحس ويحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأى) فان هذا التردد راجع الى اقسام المعرفة ومشاول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة (وقد عبر عنها) اى عن الحيثيات المذكورة على سبيل التردد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة) فيقول النفس كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة فقيده الآلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على رأى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأى من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتجج الى القيد الاخير لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افعال الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية والنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالاراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فعنى قوله ذى حياة انه يصدر عنه بعض افعال الحياة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازى بقوله اى من شأنه ان يحى بالنشوة ويبقى بالغذاء ويرعى بحى بالاحساس والتحريك تنبيهات على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام (الاول انا نشاهد اجساما يصدر عنها آثار على نهج واحد كما ذكرنا) من الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للجسمية المشتركة) بين الاجسام كلها (للتخلف) اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية (فهى) اى تلك الآثار (لمباد) في تلك الاجسام (غير جسيمتها) وليست هذه المبادئ اجساما والا عاد الكلام فيها بل هى قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة واسماء بحسبها فانها (من حيث هى مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبالقياس الى المادة التى تحملها صورة و) بالقياس (الى طبيعة الجنس التى بها يحصل) ويتكامل (كمال وتعريفها) اى تعريف النفس (بالكمال اولى من الصورة اذ هى) اى الصورة هى (المنطبعة) الحالة (فى المادة و) النفس (الناطقة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع مجردها فى ذاتها (كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولانه) اى الكمال (مقبس الى النوع وهو) اى النوع (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة التى يقاس اليها الصورة) اذ لا حل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب (كيف) اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى (والمادة ينضمها النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ دلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال اولى (من القوة لانها للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعنى ان لفظة القوة تطلق بالاشتراك

(على هذا الوجه لاسيل فيه الى البقن ولا يرجح فيه الا الحديس والخمين) بامارات ضعيفة مثل قولهم بدل على ان الزبق عنصر المنطوقات انها عند الذوبان تكون مثل الزبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلا نه عند الذوب زبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد براحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسبر يعقدون الزبق بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منها وانه على هذا الوجه (فتكونها) من غيرهما او منهما (على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد) السبعة (والارواح) التي تغيد الصورة الذهبية والفضية (تغن) لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزبق (والكل عندنا للفاعل المختار) بلا احالة على شيء مما ذكره كما مر مرارا **في القسم الثاني غير المنطوقة** من المعادن (وعدم انطرافها امالين) وفرط الرطوبة (كالزبق اولاً وحيث ان تهمل بالرطوبات كالاملاح والزاجات اولاً) تهمل (كالطلق والزنيخ) وفي البساحث المشرفة ان الاجسام المعدنية اماقوبة التركيب وحيث ان تكون منطوقاً وهو الاجساد السبعة او غير منطوق اما لغاية رطوبته كالزبق اولاً لغاية يوسه كالياقوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما ان تهمل بالرطوبة وهو الذي يكون ملهى الجوهر كالزجاج والنوشادر والشب اولاً تهمل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة منطوقة فالذائب يميزها عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابر عما يذوب ويتجزأ كالشع والقيرو والمنطوق عما ليس بمنطوق كالزجاج والبناء فان قبل الحديد لا يذوب وان كان يلدن قلنا يمكن اذا بنه بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخوانه بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب

الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام

المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث * الاول النفس (النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من حيث تغذى ونموها للكمال جنس) يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمال اول ومنوعاً كصورة السرير مثلاً فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كاليابض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الابيه ويسمى كمالاً ثانياً (وباول يخرج) عن الحد (الكلمات الثانية) النأخرة عن تحصيل النوع في نفسه (كتوابع) الكمال (الاول) المحصل للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذاتها (وبالجسم يخرج) عنه (كمال المجردات) اى منوعها (وبالطبيعي يخرج) الجسم (الصناعي) اى يخرج صور الاجسام الصناعية (كالسريرو والكرسي) فان صورتها لا تسمى نفساً (وبالآلى) يخرج (العناصر) اى صورها (اذ لا تصدر عنها افعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلى يجوز رفعه على انه صفة للكمال اول اى كمال ذواته ويجوز جره على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلى ان يكون الجسم ذا اجزاء مخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والثامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى وتتوسطها الاعضاء (ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازاً عن الكمال الصناعي) فان الكمال الاول قد يكون صناعياً يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعياً لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلى وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعياً كالقوى التي هي مبادئ الاثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب (وبالحقيقة) يخرج (كل كمال لا يلحق من هاتين الحيتين) يعني ان قوله من حيث تغذى ونموه يدل على ان النفس النباتية ليست كمال اول للجسم المذكور

في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما تسامته من الرأس او تقرب منه (واذا كان ذلك) الذي ذكرناه (محملا بطل الاستدلال) لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة (ثم لا مانع) من جهة العقل (ان يوجب) في بعض المواضع التي ليس من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع (بعض هذه الامور) اى بعض الاوضاع الارضية (اما مفردة او مركبة ما هو) اى مزاجا صنفيا هو (اعدل من الاثنين) اى من اجي سكان الاستواء والاقليم الرابع * ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله (وتعرف) انت على قياس اعدل الاصناف (ان اعدل الاشخاص) النوعية (اعدل شخص من اعدل صنف و) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سيما) الجلد الذي (للانملة سيما) الذي (للسبابة ولذلك حكم) جلد انملة السبابة او جلد الانامل (طبعاً في الفرق بين الملوسات والحكم بذى ان يكون متساوي الميل الى الطرفين) ليحكم بالعدل (ولا ينجى) على الفطن (ان شأ من ذلك) الذي ذكره من حال الجلد (غير يقيني) اذ دلالة قاطعة عليه وحديث الحكم اقباعى (واعلم ان كلا من) الامزجة (الثمانية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون ماديا) بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كأن يغلب مثلاً عليه البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرجه الى الحرارة (وقد يكون ساذجا) بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجية اوجبت ذلك كالبرد بالثلج والمسخن بالشمس (وقد يكون) كل واحد منها (جليا) خلق البدن عليه (وعرضيا) عرض له بعد اعتداله في جبلته

الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات *

المزاجية (وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين منطرفة) اى قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تنفرك بل تلين وتندفع الى عمقها فتندسط (وغير منطرفة) اى لا تقبل ذلك * القسم الاول المنطرفة وهى الاجساد السبعة (الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والجارصيني) المتكونة من اختلاط الزبيق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة) فان الزبيق بخارية اى مائبة صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الاويغشاء من تلك البيوسة شئ فلذلك لا يعلق باليد ولا يخصص انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثله قطرات الماء الواقعة على تراب في غابة الاطافه فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا اتلاقي قطرتان منها فرما ينخرق الغلافان ويصير المان في غلاف واحد وبياض الزبيق لصفاء المائبة وبياض الارضية ومما زجة الهوائية والكبريت دخانية تنخر بها بخارية تنخرها شديدا بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ) اى انطباخ الزبيق بالكبريت (فان كان الكبريت) مع صفائه ونقاؤه (ابيض فالحاصل القضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محرقة (فهو) اى الحاصل (الذهب وان) كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الجارصيني وكانه ذهب فح) اى في لم يبلغ تمام النضج (وان كان) الزبيق (صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا) اى الزبيق النقي والكبريت الردي (غير جيدى المخالطة فالرصاص وان كانا) معا (رديين فان قوى التركيب بينهما والالتصام فهو الحديد والا) اى وان لم يفو التركيب بينهما مع رداتهما (فهو الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (وانت خير بان القسمة غير حاصرة) لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزبيق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) اى تكون الاجساد منهما

كمياتها في العدد وكيفيةاتها في القوة والضعف وحينئذ بطل ما توهمه الكاتب من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا يخصص في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوى في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية ايضا **تنبية** اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها بحسب المزاج (الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان) لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا يخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب (واختلفوا في اعدل الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) اعدل اصنافه (سكان خط الاستواء لتساوية احوالهم في الحر والبرد) وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم ابدافتنكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالآخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعتدل اسرع ما يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم تعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار (وقال الامام الرازى هم سكان الاقليم الرابع لا نرى اهله احسن الوانا واطول قدودا واجودا ذهابا واكل افلا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (يتبع المزاج) واعتداله فيكون مزاجهم اعدل (قلنا) ما ذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذى كلا منا فيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان كما مر اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكبر توفرا لما يغنى للمزاج الانسانى كان اقرب اليه واعدل (ثم قال) الامام (اننا نرى بلا داء عرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم في غايه الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون في غايه الحر (فاظنك بصيفهم) وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من اهل الزنج والحبشة وشدة جعوده شعورهم (والجواب ان ذلك) الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا (وقد يكون بواسطة اوضاع) واحوال (ارضية فانها تؤثر) في التسخين والتبريد (بانواع * الاول المنخفض) من الارض (اخر) من المرتفع (لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح) فيه (بخلاف المرتفع * اثنى الجبل) المجاور للبلد (قديمين الشعاع بعكسه) كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب (وقديمته) كما اذا كان في جانب المشرق (وقديمته) الجبل (الرياح وقديمته) فيختلف بذلك حال الحر والبرد * (الثالث البحر فان مجاورته ترطب) قطعا (ثم قديمته) البحر (بصفاته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يبرد اذا كان شماليا اذ قد يكتسب الشمال منه بردا * الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والمليحة تحفظ الحر والبرد * الخامس الرياح فالشمال تبرد) لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتنجف ايضا لييوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب لانها لطها الا بخره الكثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس ما مر (والقبول والدبور بين بين * السادس مجاورة الآكام والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) في الهواء تأثيرا يناسبها * (السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضى سخونتها او برودتها (و الاوضاع الحادة في كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدراري

النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة (ذو طرفين) افراط وتفریط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله) النوعي (والتي امرجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل لبدن بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لاكثره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شئ من هذه الامزجة مات (وله) اى ولكل نوع (ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض) اى يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرضي النوعي (هو التي الامرجة الواقعة) في ذلك العرض (به وبه يكون حاله فيما خلق له) من صفاته وآثاره المختصة به (اجود) ما يتصور منه (وذلك اعتداله) النوعي (بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص) فالاعتدال النوعي المقس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصل لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقاس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته كالاته ولا يكون حاصل الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصل الا في اعدل حالاته (وعليه) اى على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقبسا الى امرجة سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو التي الامرجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصل الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقبسا الى امرجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقبسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امرجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقبسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه (واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا) عما ينبغي (في كيفية) واحدة (ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او) يكون خارجا عنه (في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو) ايضا (اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس) واما الحار البارد مثلا او الرطب اليابس (اى خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين) (او اجتماع ثلاث) او اربع من تلك الكيفيات (فلا يتصور) اذ يلزم اجتماع المتضادين (لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو احر مما ينبغي وبارد منه) وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والازدواج العقلية (لانا نقول الاعتبار) فيما ليس معتدلا طبييا انما هو (بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين) المتضادين (وذلك) اى ميلها (لا يكون الا الى طرف واحد) منهما (ضرورية) اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما ان تميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلا نها اليهما معا محال بدية وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة (واما الاجزاء فلا عبرة) فيما نحن فيه (بعدها ومقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (واذا كانت) الاجزاء (الحارة ضعف الباردة اى عدد كان فالمزاج واحد) فاذا فرض ان الاعتدال الطبي مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين

تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء ذاته سخن لم يستحل في كفيته بل كان فيه اجزاء نارية كانه فبرزت بملافة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كانه بل نفذت في الماء من خارج فهو لاء اصحاب الغشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبنى على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثر بل تنكون ههنا *

المقصد الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالقادير منها) اى من الكيفيات الاربع (الحاصلة في المركب ان كانت متساوية) بحسب اجماع محالها (متقاومة) في انفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية عدمية الميل الى الطرفين) المتضادين (فتكون) حينئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي) فقد اعتبر فيه تساوى البسائط كما وكيفاً وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوى ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوى كيانها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالباً في الميل وليس هذا وحده كافياً في ذلك التساوى لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والنقل اللازمين من التبريد اشد واغوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوى الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينهما (قالوا وانه لا يوجد) في الخارج (اذا جزاؤه متساوية) في الميل الى احيازها متقاومة (فلا يفسر بعضها بعضاً على الاجتماع) لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضها آخر منها (وطباً بعضها داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعى مدة) معتد بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجوداً في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينهما مزاج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب انه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية (بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (في جهة السفلى وبالعكس) اى وتقع الاجزاء المائلة الى السفلى كالارض والماء في جهة العلو (فتتفاعل) الاجزاء وتتقاوم لتساوى قواها في الميول وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نعم بندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقياً مستمراً اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لفصل كاصل الاجتماع) الذي لا بد له من مقتضى سوى الاجزاء (اذا السبب) لبقاء الاجتماع (غيره) محصور في غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا وما ليس معتدلاً حقيقياً ان غلب عليه من الاجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (ما ينبغي له) ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقاً من التعادل الذي هو التساوى بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه (والا) اى وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي (فغير المعتدل وكل من القسمين) اى المعتدل الطبي وقسمه (ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى) امور اربعة (النوع والصنف والشخص والعنصر) يعتبر (كل) من هذه الاربعة (بالنسبة الى الداخل) نارة (و) الى (الخارج) اخرى (فلكل نوع) من المركبات المزاجية (مزاج لا يمكن ان توجد صورته النوعية الامعة) وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد

فنون الصورة (فان قيل نحن نطلق عليها) اى على الصورة (الفاعل مجازا) لاحقيقة فانها ليست موجبة
للكيفية المنكسرة (وانما ذلك) اى الحاصل من الصورة (اعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية
المنكسرة (و) اما (الكيفية) المنكسرة (المتوسطة) فانها (تفيض) على المركب (عن مفيض هو المبدأ
الفيض) المسمى عندهم بالعقل الفاعل (والمعد قد يتنافى الاثر) الصادر من الفاعل بتوسط اعداده
(كالحرارة والحصول في الطرف) من المسافة فان الحرارة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما
وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن
تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المناقاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم
منه محال مما ذكر اذا لمعد قد لا يجمع الاثر (قلنا فالزجاج) على هذا التقدير (عائد الى ان المبدأ فاعل
مختار) فلا حاجة الى اعداد (او موجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الاعداد (وستفيم الدلالة
على انه فاعل مختار) فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ **تنبيه** على
مذاهب في المزاج **مخالفة** لماجر (الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة) يعنى ان العناصر اذا
امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يبقى شئ منها صورته
المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة
بين الصور المتضادة التى للبساط (بل يلبس صورة نوعية للمركب) اى ليست الصورة المتوسطة
صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالتقابل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب
الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البساط في المركبات ذوات
الامروجة ويرد عليه ان ما ذكره فساد ما كون لا مزاج لانه انما يكون عند بقاء المتزجات باعيانها
(ويبطله) ايضا (ما حكيناه من حكايات القرح والانبى لان اختلاف ما يظهريه) اى في المركب
(من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) اى في تلك الاجزاء يعنى انا اذا وضعنا فيهما المركب
كقطعة لحم مثلا نمير الى جسم مائى متقاطر الى كلس ارضى لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التى
في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر
(وهو) اى اختلاف الاستعداد (دليل اختلاف المساهية) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البساط في المركبات
والا لم تحل اليها احترازا من ان يقال انها تكون بتاثير الحرارة لانها كانت فيه (فان قيل) اذا كان
جوهر البساط باقيا في المركب كانت النار موجودة فيه لكونها مفترقة في حرارتها والصورة
النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع اجزائه فتكون النار التى عرض لها فتور في المركب
قد صارت لجماوا اذا جاز ذلك (فليجز في النار الصرفة) المنفردة عن اخواتها (ان تحدث لها الكيفية
المتوسطة) اى الحرارة المفترقة (فتصير لجما) فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور
النوعية التى للمركبات (قلنا المزاج) اى التركيب (شرط فيه) اى ليس بمجرد الاستحالة الى الحرارة
المفترقة كافيا في حصول تلك الصورة النوعية بل لابد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة
واردة عليكم ايضا لان خلع البساط صورها وليسها صور اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها
الى حد معين فن الجائز ان تنتهى كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها
صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب **مذهب**
المذهب (الثاني) وقد يجعل هذا مذهبنا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه
(القول بالخليط) وهوان المركبات موجودة بالفعل وقد يجمع اجزاء منها فيجس لها قدر والا فلا يجس
فان القائل بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبطة واجزاء
على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصرفة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة منجاسة احس بها على

لاشبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعللة واجبة الحصول مع العلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسار بهما وهو محال وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المنكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادئ الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتمتع بل هما بعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط ~~والاشكال~~ ~~عليه~~ ~~اي~~ على ما قالوه (من وجوه) اربعة (الاول لانكسار التفاعل) بين الاجسام (لا يكون الا بالتماس) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الارض بالتسخين والاضاءة (ولاتماس) بينهما مع انها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس في الباصرة قطعا) مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجوز بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجد ان الا بالتماس (لا يقال المدعى في التفاعل) بل انما هو تماس (وفيما ذكرتم من صورة النقض) لانفعال اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوء الكون لم تؤثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرئ اثر في العين ولم تؤثر هي فيه قطعا (لانا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقات كما راه من جانب واحد وانه) اي ما ذكرناه (يفيد هذا القدر وهو يكفينا) وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في اجزاء المتمزج وهي لا محالة متلازمة ويشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه الا بالتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخره من غير ملاقات ومماس فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدد بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا * الوجه (الثاني) لم قلتم ان ثمة صور غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان تكون الاجسام متجانسة (اي مماثلة في الحقيقة) (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور) المقومة لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لأمرا مغاير لها (فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ماء او نار الا يقبل ذلك) اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها (قلنا امر اتب الحرارة والبرودة متخالفان نوع فلم لا يجوز ان يقال ثمة مرتبة معينة) من تلك المراتب (هي النارية ومادون ذلك) اي مرتبة اخرى معينة دون الاولى (هوائيه) الوجه (الثالث) ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ (الصورة انما تفعل) اي تنكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها فان الصورة النازية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطا في التأثير فلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة) وذلك لان الانكسار لا يجوز ان يكونا متعاقبين والانقلاب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيةها * الوجه (الرابع) الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر (الحار) (من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة) وتنكسر البرودة بل ليس للمائتين الا صورة واحدة (فعلم ان الفاعل) لكسر البرودة (هي الكيفية)

الثالث عشر ﴿ طبقات العناصر سبع أعلاها ﴾ الطبقة (النارية الصرفة) ومحبها حماس لمقر فلک القمر وتحت (أي تحت الأعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من) النار (الصفرة) والجزء (الهوائية) الحارة تلتا في هذه الطبقة الأدخنة المرتفعة وتكون فيها الكواكب ذوات الأذناب والنبازك وما يشبهها (ثم) الطبقة (الزمهريرية وهي الهواء الصفر) الذي يرد بمجلاورة الأرض والماء ولم يصل إليه أثر انعكاس الأشعة والمشهور أن هذه الطبقة منشأ السحب والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا (ثم) الطبقة (البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (التربة وهو ما فيه أرضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهي أرضية مع مائية ثم) الطبقة (الأرضية الصرفة) التي هي قريبة من المركز ولم بعد الماء طبقة على حدة لانه مع الأرض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر أقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها

﴿ القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الأكثر ﴾

من المركبات لأن مالا مزاج له منها قليل بالقياس إلى ماله مزاج (وهو) أي هذا الأكثر (ينقسم إلى ماله نفس) أمانبانية أو حيوانية (والى لانفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول ﴿ الفصل الأول ﴾ في المزاج وفيه مقاصد) أي مقصدان ﴿ الأول ﴾ قالوا الصورة الجسمية) أي الصورة الحالية في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية (تفعل أولا في مادتها) التي حلت هي فيها (ثم في مادة ما يجاورها) فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر (فالمجاورة شرط للفاعل) الواقع بين الأجسام الأبرى أن النار لا تسخن إلا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة إليها فإذا حصلت المجاورة بلا ممانسة أمكن التفاعل بين الجسمين (وابلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ما كان) أي التفاعل الذي كان (بالمماس) التي هي الغاية في المجاورة (والمماس إنما تكون بالسطح و) لاشك في أنه (كلما كان السطوح أكثر كانت المماس بها) (أتم وذلك) أي تكثر السطوح (انما هو بحسب تصغير الأجزاء و) إذا تحققت ماصورناه لك فنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (إذا تصغرت أجزاءها جدا واختلطت) اختلاطا تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين أجزائها فكل صورة كل) منها (في مادة الأخر فكسرت منه سورة كفيته) المضادة لكيفيته (حتى نقص) العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر (الحار فتزول تلك الكيفية) التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (ويحصل) له (كيفية حراقل تستبرد) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة إلى الحار وتستخرج بالنسبة إلى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما) أي بين الحرارة الصفرة والبرودة الصرفة فإذا قيست إلى أحدهما بعدت من الأخرى (وكذلك ينقص) العنصر الحار بفعل صورته (من برد) العنصر (البارد فيحصل) له (برد أقل) مما كان (كما قررنا فإذا اسد التأثير) من الجانبين (حتى حصل في جميع الأجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل أعني الدرجات (التي هي بين غاية الحر وغاية البرد) أي هي واقعة بين هاتين الغابتين (وحصل التشابه بينهما) أي بين الأجزاء المذكورة (في نفس الأمر) بأن تكون أجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لأجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب إدراك الحس فقط كما أشار إليه بقوله (لأنها للمجاورة بحسب منها بكيفية متوسطة وإن كان كل واحد منها باقيا على صرافته) في كفيته كما يقول به أصحاب الخليط وقس على ذلك حال الأجزاء الرطبة واليابسة فإذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسط ما بين الكيفيات الأربع (فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى إلى الكيفية المذكورة (يسمى امزاجا) واختلاطا لأمزاجا ﴿ لحد المزاج ﴾ بناء على ما تقرر (بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء) المتماس (بحيث تكسر صورة كل) منها (سورة كيفية الأخر) قال الامام الرازي

﴿ لاشبهة ﴾

واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في البيوسة والمشهور انه بواسطتين
 فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير واسطة وان كان بينهما عنصر ثالث
 كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هبولى
 العناصر) الاربعة واحدة (مستركة) بينهما (وقابلة لجميع الصور) العنصرية (والمما بعد ها للصور
 المختلفة) التى هى التارية والهوائية والمائية والارضية (والكيفيات الاربع المتشافية ما عرض لها
 من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ما كا اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان
 ابردوا كشف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعبده) اى يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهبولى
 المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لانسلم
 تركيب الاجسام من الهبولى والصورة ولانسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكره من الامثلة الدالة
 عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة **المقصود الثاني عشر** زعموا ان هذه العناصر الاربعة
 (هى الاركان التى تتركب منها المركبات وينبتون بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا
 اذا جعلنا مركبا فى القرح والانبثاق انفصل عنه اجزاء مائية و) اجزاء (ارضية) فدل ذلك على ان
 هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة (ولاشك ان غم) اى فى ذلك المركب
 (اجزاء هوائية بها تخلص الاجزاء) الارضية والمائية التى فيه (والالكان) ذلك المركب (فى غاية
 الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) اذا ضم بعضه الى بعض (كالذى)
 كان للمركب (عند التركيب) فثبت وجود الهواء فيه (ولاشك انهما) اى الاركان المذكورة الموجودة
 فى المركب (مختلفة بالطبع بطلب كل) منها (حيزة) الطبيعى (وذلك يوجب التفرق) فى المركب وعدم
 بقاءه (فلا بد) فيه (من جامع يفيد طبعها ونضجها يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة
 من التفرق وما هو) اى ذلك الجامع الذى يطبخ وينضج (لا الحرارة) الشديدة القائمة بالنار فلا بد من
 وجودها فيه (قلنا الحرارة لا تجمع المختلفة بل تفرقها ونجمع المتماثلات) كما مر (ثم الحرارة القائمة ببحر
 لا تؤثر فى الجزء الاخر لا بمجاورة وله) اى وللجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لا بد له من سبب
 فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع) فى حال بقاء المركب (وما نعا من التفرق ابتداء)
 اى بلا توسط شئ فلا يحتاج حينئذ الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة
 النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى
 جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا (ووجود الاجزاء الهوائية) فى المركب (مما لم
 ينفق) اذ يجوز ان يكون تخلص اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينهما (وكون تلك الاجزاء) الباقية
 بعد التحليل (ماء او ترابا بالحقبة غير معلوم) لجواز ان يكون التشابه فى الصورة المحسوسة دون الحقيقة
 (والثنى) وهو طريق التركيب (انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولا بد)
 فى النبات (من هواء يتخلل) بين اجزائه (و) من (حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما اولم يكن على ما ينبغي
 فسد الزرع) كما اذا القينا البذر فى موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس اولا يكونان على ما ينبغي
 فانه يفسد ولا يثبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان
 لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان) لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذى
 هو نبات او حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذى غذاؤه منهما كالجوارح (فالكل)
 اى جميع المركبات حتى المعادن فانها فى حكم النبات (آئل) اى راجع (الى حصولها من العناصر)
 الاربعة (وانت تعلم ان ذلك) الذى استدلووا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (استدلال
 بالذوران وانه لا يفيد العلية) حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها (فلم لا يجوز ان يكون) تكونه
 فى حال اجتماعها لامنها بل يخلق الله اياه من العدم فى تلك الحال (باجراء العادة) **المقصود**

في معرفة سببه (واذا كان) الشأن (كذلك) وهو انه لابد في الآخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه
 (فن طرح هذه المؤنات) التي تكلفوها (ووفق للاسترواح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره
 فاؤثك هم المفلحون) عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة * المقصد العاشر * قالوا
 في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة وما يرى من نموذج (اي
 نموذج) له في كبر الحزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار (وتواتر الرياح العواصف تنحصر
 الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بزيادة الانحسار من جوانبه شيئا فشيئا (حتى يصير جبلا
 شامخا) قال الامام الرازي الاشبه ان هذه العمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل
 فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهور في بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت
 فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن اننا نجد في كثير من الاجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية
 كالاصداف والحيتان (ولا يخفى ان اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة وبعض) آخر
 منها (بالرخاوة مع استواء النسبة) اي نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التي زعموا انها المعدات لها
 (قطعا) اي جزما لا يشوبه شبهة (للحجارة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة
 (يستدعي سببا) مخصوصا (وعنده) اي عند هذا الاستدعاء (يقف العقل ويمحله) اي يحيل
 ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعري لم لا نفعل ذلك اولا)
 حذفا للمؤنة (نعم لا يبعد ان يكون ذلك) اي تكون الجبال ونظائره من اسباب تكونها
 (بارادة الله تعالى عند من يقول) من المليون وغيرهم (بالوسائط لا عندنا) اذا لكل مستند اليه ابتداء
 فلا يتصور واسطة حقيقية على رأينا * المقصد الحادي عشر * العناصر الاربعة تقبل الكون
 والفساد اي تخلع صورة ذلك العنصر (وهو معنى الفساد) وتلبس صورة عنصر آخر (وهو
 معنى الكون) فينقلب كل (من الاربعة) الى الآخر (الذي هو احد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات
 اثنتي عشرة لكن (بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بلاوسط وهو كل عنصر يشارك) عنصرا (آخر
 في كيفية) واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربعة (ويخالفه في كيفية) اخرى منهما
 (فينقلب الارض والماء كل) منهما (الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد) وان اختلفا في البيوضة
 (وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل) من طلاب الاكسير (الاجار مياها سائلة) فانهم يتخذون مياها
 حارة ويجعلون فيها اجساد اصلية حجرية حتى تصير مياها جارية (وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا
 صلبا كمين سيهكوه) وهي قريبة من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمر او عين غيره من المواضع
 (وكذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لاشتراكهما في الرطوبة) وان كانا متخالفين
 في الحرارة (كما يصير الماء هواءا بالتسخين وهو معنى التشف) في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس
 (و) كما يصير (الهواء ماء بالتبريد كفي ظاهركون لاسمائه بوضع في الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث
 لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة) بينهما فانه تركبه
 قطرات منه (وليس ذلك لان الماء ينقل اليه) بالرشح (لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان
 باطن الطاس اولى به من ظاهره) وايضا الترشح على سبيل التصاعد انساب بالماء الحار (وكذلك النار
 والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لاشتراكهما في الحرارة) وان اختلفا في البيوضة
 (كما يصير الهواء نارا في كبر الحدادين) بالالحاح في النفع مع سد المنافذ (ثم تنطفئ) النار (فتصير هواءا)
 فهذه ست انقلابات بلاوسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيهما (وبعضها) ينقلب الى بعض
 آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين) معا (كالنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء
 نارا ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد ينقلب هواء ثم نارا) بان ينقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه فقس)
 انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضي ان تنقلب كل

بتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اى تطلع
 اوائل البروج قبل او اخرها) على الاستقامة (وتغرب او اخرها قبل او اثلها) على الاعوجاج
 (و) القوس (الآخرى بالعكس) اى تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفي هذه المواضع الثلاثة) لفظة
 الثلاثة اما زائدة او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين ومانحت الانقلابين وما جاوز ذلك
 ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حائلية) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم
 على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض (ينطبق المعدل على الافق لا تحاد
 قطبيهما ولكون محوره) اى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمر كزه (فأما
 على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج)
 وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف) الآخر منها (تحت دائما)
 ولا يكون هناك للكواكب ولا شئ من الثقل المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل
 بحركاتها الخاصة (فتكون السنة كلها يوما و ليلة) لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من
 البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالتنهار
 تحت القطب الشمالى اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر (الا ان الشمس تدور) بحركة الكل
 (في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذى هو المعدل (الى ان تعود الى مثلها)
 اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وتزداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (في ثلاثة اشهر) ويكون
 غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلى (و) تزداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (في ثلاثة اشهر)
 اخرى ايضا (حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك) اى يزداد انحطاطها عن الافق
 في ثلاثة اشهر الى غاية الانحطاط التى هى الميل الكلى ثم ترتفع عنها في ثلاثة اشهر اخرى حتى تصل
 الى الافق * المقصد الثامن * سبب الصبح كره البخار تنكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس
 كما تقدم) في آخر مباحث البصرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يسبق من
 قوس انحطاطها الامقدار ثمانى عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استثار بضوئها البخار
 الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق
 مثله) لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يلى بالكتاب واما تصويرهما
 على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر (والجرة التى توجد في اول الشفق و آخر الصبح) انما هى
 لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها (اى تلك الزيادة في غلظ
 الابخرة) بقدر ربع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (في غيرها)
 اى غير دائرة الافق شيئا فشيئا (حتى يكون) تكاثف الابخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة
 الى سمت الرأس (وقد ذكر انه اعتبرها) اى كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اى غلظها
 (سنة عشر فرسخا) او سبعة عشر * المقصد التاسع * في الارض تلال و وهاد لاسباب خارجة
 ومعدات متلاحقة لا بدابة لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التى لا تنهاى (فسال الماء بالطبع
 الى الوهاد) والمواضع الغائرة (فانكشفت) عن الماء (التلال) والمواضع العالية بجزيرة بارزة
 من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذى لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا التنكشف
 هو المعمور من الارض الذى كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر
 اجزائها (ولم يذكر له سبب العناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تكونها
 وبقاؤها الا بذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذى ذكره (رجوع الى القادر
 المختار) واستناد الفعل الى مجرد مشيئة (فان اختصاص جزء من البسيط) الذى هو الارض
 (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اى الى اجزائه (مما لا سبيل للعقل اليه)

ذلك الموضع) الذي هو تحت المعدل (فيقطع) الافق (المعدل بنصفين) لكن لاعلى قوائم لانهما
 دائرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطب الاخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون
 في احد الاعتدين في اول الليل او النهار بنسوى الليل والنهار ويقطع) الافق هناك (سائر المدارات
 اليومية بنصفين) اى بقسمين (مختلفين اعظمهما) اى اعظم القسمين هو الظاهر (الذى) يكون
 في جهة القطب الظاهر) والخفى الذى يكون في جهة القطب الخفى (فالشمس في اى جانب كانت)
 من جانبي الشمال والجنوب (كان نهارهم) اى نهار الذين في ذلك الجانب الذى فيه الشمس (اطول
 من ليلهم وفي) الجانب (الآخر) يكون الامر (بالعكس) فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين
 اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين اطول (وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية
 دولابية) اى منقصة غير ماثلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منقصة لايميل الى شمال
 او جنوب ويسمى افقه مستقيما (وتسامت الشمس رأس اهل البلاد التى هي عليه) اى على خط
 الاستواء (في الستة مرتين وهي) اى المسامنة مرتين (عند كونها في الاعتدين فلهم صيفان) مبدأهما
 الاعتدان (ويكون غاية بعده) اى بعد رأسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهم
 شتآن) مبدأهما الانقلابان (وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف
 فلهم ثمانية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف وكذلك) الحال (في المواضع التى بين خط
 الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين
 من فلك البروج يساوى ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذلك فصولهم
 ثمانية (الا ان الفصول لا تكون متساوية) في المدة وربما كانت النقطتان قريتين جدا من احد
 الانقلابين فتكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم (وفي المواضع التى تحت
 الانقلابين تسامت رؤسهم) في السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفيما جاوز
 ذلك لا تسامت رؤسهم بل تقرب منها) في احد الانقلابين (وتبعد) عنها في الآخر وفصولهم تلك
 الاربعة (وفي المواضع التى المدار الصيفي ابدى الظهور فيها لا تغرب الشمس) هناك (دورة يومية
 فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي) اى هذه الدورة (حيث ما تكون الشمس في الانقلاب
 الصيفي) ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدى الخفاء فلا تطلع
 الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلاحاجة في ذلك الى اعتبار
 مواضع اخرى كما ذكره بقوله (وفي المواضع التى المدار الصيفي ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها
 دورة) واحدة (فيكون الليل) حيثئذ (اربعا وعشرين ساعة) على ان المدار الابدى الخفاء في موضع
 لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخلو
 عن ركاكة (وفي المواضع التى يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الرأس
 تنطبق المنطقة على الافق اذ ينحد) حيثئذ (قطبها وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرة واحدة
 (فاذا مال القطب) اى قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق
 (نصف المنطقة الشرقي وانحط) عنه (النصف الغربي دفعة) واحدة اذ حال افتراق القطبين
 تقاطع العظمتان على التماسف واعلم ان المواضع التى يكون المدار الصيفي فيها ابدى الظهور
 والمدار الشتوي ابدى الخفاء هي بعينها المواضع التى يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها
 (وفي المواضع التى تجاوز هذه المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة)
 يتوسطها الانقلاب الصيفي (ابدى الظهور) لا يغرب (وقوس) اخرى منها يتوسطها الانقلاب
 الشتوي (ابدى الخفاء) لا يطلع (وبينهما) من الجانبين (قوسان) اخرين يتوسطهما
 الاعتدان احديهما وهي التى يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والى

التي يتصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يبطل الخلاء) وايضا لو كانت لها بطة لوجب ان تصغر اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لتتناقص كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية (وقيل انها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب الى المشرق) خلاف الحركة اليومية (التي اعتقدها الجمهور) والحركة اليومية لا توجد (على هذا التقدير) وانما تخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك (بالقياس اليها) دون اجزاء الارض (اذ لا يتغير الوضع بينها وبينها فانما على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مخفية عنا بجذبة الارض وخفي عنا بجذبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (ان الارض ساكنة) في مكانها (والمتحرك هو الفلك) فيكون حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب (بل ليس ثم فلك اطللس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي (وذلك كراكب السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه) (يرى) الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن (في مكانه اى ليس متحركا اصلا لابلادات ولا بالعرض) (وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه) (كذا يرى) (غيره) متحركا مع سكونه اوساكن مع حركته (من امور قد منها في غلط الحس وابطلوا ذلك) اى تحركها على الاستدارة كما زعم هذا القائل (بوجوه) ثلاثة (الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم ببلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمى الى جهة حركة الارض (وهى المشرق) (ان لا يسبق موضعه الذى رمى منه بل تسبقه الارض) وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من التحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض (و) ينبغي للسهم (اذا رمى الى خلاف) جهة (حركتها) ان يمر (عن الموضع الذى رمى منه) ويتجاوزه (بقدر حركته وحركة الارض جميعا) واللازم باطل لاستواء المسافة (التي يقطعها السهم) (من الجانبين بالتجربة) الوجه (الثانى الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه) الذى رمى منه (راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر) ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان (الذى وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا) (والوجهان ضعيفان لجواز ان يشابعها الهواء) المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما (في الحركة كما يقولون بمشابعة النار للفلك فلا يلزم شئ من ذلك) فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه بل ينزل راجعا اليه (ومعدتهم في بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم) بالطبع (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير) فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية (والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو) اى وجوده فيها (مبنى على ان ما لا ميل له) اصلا (لا يتحرك قسرا) والا كانت الحركة مع العوائق الطبيعية كهي لامعه (وقد عرفت ضعفه) في مباحث الخلاء كما اشير اليه في مباحث الميل (ثم لان سلم تنافيهما) اى تنافى الميلى حتى يلزم المناقاة بين المبدئين (لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدرجة) المقصد السابع * ما يوازي من الارض معدل النهار) اى الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه (يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين) على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار) هناك (في جميع السنة سواء) لتساوى قوسيهما الواقعة احدهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه (واما في غير

على زاوية أخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين
 بينهما بعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس) كأن احدهما انطبق على الآخر
 وصار موقعهما واحدا (ولذلك) اى ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان
 الظاهر والخفى من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقى المار بمركز العالم والحسى المار بظاهر الارض
 في حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوى
 (طلوع كل جزء مع غروب نظيره لاقبل) حتى يكون الظاهر اكبر (ولا بعد) حتى يكون الخفى اكبر
 (وهذا) الذى ذكرناه امامه (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فلأرض) بل لنصف قطرها
 (عنده قدر محسوس ولذلك يختلف) في الحس (موضع الخطين المذكورين) في دائرة الارتفاع على
 سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقى للقمر) في تلك الدائرة (وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج
 من مركز الارض) ما راى مركز القمر (غير الموضع المرتى) له فيها (وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج
 من الباصرة) ما راى مركزه وانما يختلف الموضعان في الحس (لاجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما
 على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنهما معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب
 لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) في دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية اكبر
 كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف
 المنظر ولا شك ان الخطين التقاطعين ما كان مبداءه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة
 منتهاه (اقرب الى الافق دائما فوضعه الحقيقى فوق المرتى ابدأ) فلو فرض ان القمر على سمت الرأس
 لم يكن له اختلاف منظر لانحدار الخطين حينئذ واذالم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقى
 ابعد عن الافق واقرب الى سمت الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع
 قد يقتضى اختلافا في طول الكوكب وعرضه فاننا اذا فرضنا دائرة عرض عمران بطرفي الخطين
 المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقين
 والمرئيين واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار
 التقاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقين والمرئيين واذا كان الكوكب على وسط سماء الزويزة
 لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدة حيثئذ فتتحد النقطتان على فلك
 البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذالم يكن الكوكب عليها كان له
 اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) اى القمر (نازلا) والصواب ان يقال صاعدا
 بان يكون في الربع الشرقى من وسط سماء الزويزة (كان) الطول (المرتى زائدا على مانزل) والصحيح ان
 يقال على الحقيقى (بذلك القدر) من فلك البروج الذى يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع
 على ما صورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقى فيكون) الجاصل بالزيادة الطول (المرتى
 او ينقص) ذلك القدر (من) الطول (المرتى فيكون) الباقي بعد النقصان الطول (الحقيقى واذا اعتبر
 صاعدا) بل نازلان يكون القمر في الربع الغربى من وسط سماء الزويزة (كان الامر بالعكس)
 مما ذكرنا يزداد ذلك القدر على المرتى ليحصل الحقيقى او ينقص من الحقيقى ليحصل المرتى والسبب
 في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرتى
 اقرب الى الافق دائما مع ان توالى البروج من المغرب الى المشرق (وليس لشيء من الكواكب الباقية
 اختلاف منظر) فالنوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستخرج بالحساب شيء
 يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (للشمس) واما السفليتان فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف
 المنظر * المقصد السادس * الارض ساكنة وقيل هاوية (اى متحركة) الى اسفل ابدافلا تزال
 الارض (تنزل في خلا غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد) والثقل (الهابط وبطله بيان تنهاى الابعاد)

في الشمال كلما اوجل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه) بحسب ابعاده فيه على نسبة واحدة (حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التي كانت مخفية عنه (وتختفي عنه) الكواكب (الجنوبية) التي كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما) اي بين الطول والعرض (فلترسب الامر بين) فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما) واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا) عنه (بانه كتنضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرة) الحسية المعلومه بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطر ها ذراع) والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى آخره او يحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب ان يقال (هب ان ما ذكرتم كذلك فاقول لكم فيما هو معمور بالماء) اذ لا يتأتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضائها الكرة) الحقيقة (و) لا شك انه (يمنعها التضاريس وان لم تظهر) تلك التضاريس (للحس) بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرة الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجسس عليهم السؤال عن المعمور ولا يلبق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة * المقصد الثالث * قالوا (والماء) ايضا (كرى لوجوه) ثلاثة (الاول ان السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله) يعني انه يظهر عليه رأس الجبل اولاً ثم ما يليه شيئاً فشيئاً الى اسفله كأنه يطلع من الماء متدرجاً على نسبة واحدة (وما هو الا لستر تقيب الماء) على هيئة حذبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لا يقال الماء شفاف) لالون له (فلا يستره) كالهواء (لانا نقول ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (في الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء السائر (يحاط به) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوحت) فله لون ما كسائر المياح الرتبة لنا * الوجه (الثاني) الماء المرفى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكرية (وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقة والحس لا يعتمد عليه في مثله) و بين ايضا (ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) اياه من جوابه (او بدخر جفة في الطريق او بسبب آخر) لانعله (ثم اتهم) اي المتسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء انما كان فهو قطعة من كرة من كرهها مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بناو احكاكية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق (وهذا) المبني عليه (لا يعطيه) اي لا يفيد الفرح الذي ينوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة * الوجه (الثالث) مثل ما تقدم في الارض من (تقدم) طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه (و) ظهور (الكواكب) واختفائه * المقصد الرابع * الارض في وسط الكل) اي مركزها منطبق على مركز العالم (لان الكواكب في جميع الجهات) والجوانب من الارض (ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انه) اي الثقل المطلق الذي هو الارض (في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب) الى السماء (فتري) الكواكب هناك (اكبر وفي بعض الجوانب ابعد) منها (فتري) الكواكب فيه (اصغر ونقول) نحن في رد ما ذكره (لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) اي لذلك القدر (محسوسا وهو) اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب (مقدار غير قليل في نفسه) بل هو كثير * المقصد الخامس * ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما) على الفلك كركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التي هي في حكم سطح الارض (وان كانا يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة بزاوية حادة) من جانب الارض ثم يتفارقان

عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة (لم يقدّر دليل على وجود كرة النار عند المحيط) كما عظم
(وإنما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما عند البراد والاحراق) لا يقال الشهب
دالة على وجودها لانا نقول جازا ان يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار
فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود كرة النار (فالدليل على ان البسيط منها يصعب تشككه) حتى
تثبت بيوسة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف) تتصور (التجربة فيها) اما (افتاؤها
الرطوبات) عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه (افتاء الاجزاء المائية) التي هي رطوبة
بمعنى البللة (ولادليل فيه على البيوسة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الافتاء مع انه رطب
الجوهر (فان قلت ذلك) اي افتاء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لما فيه من اجزاء نارية قلنا
فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعل لذلك) اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يغني الرطوبة ويخفف
الثوب المبلول (وبالجملة فلا يمكن القطع به) اي بان افتاء الرطوبة بمعنى البللة يدل على بيوسة المفسني
في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء (وعليكم الدليل) الموجب للقطع به (وكيف) بقطع به
(وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف) في نفسه (بحر ولا بيوسة ولا غيرهما من الكيفيات
ثم لانسلم ان الهواء حار) بل هو بارد بطبعه (وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس) المنعكسة اليه
من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (ارفع) وابتعد عن الارض (كان اقل حرا) لضعف
الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر بزه (حتى يصير زمهريرا) في غاية البرودة
(فلم قلتم ان ذلك) البرد الشديد في الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الاجزاء الرشيّة المائية
التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس (ولانسلم) ايضا (انه رطب فانكم
اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس تفيد استحساكا) عن التشتت (والهواء ليس كذلك)
فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته (ثم لانسلم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك
كان باطن الماء بالانجماد اخرى من ظاهره فظاهر) عند العاقل (ان وجوده يبرد الهواء)
المجاور له (فالبارد بالطبع) هو (الهواء) اما (الماء) فانه (بطبعه لبارد ولا حار وكيف يجمعون بين
قولكم بطبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لامتزاجا بين القولين (لانه سهل التشكل) في نفسه
(اذ يكتفي في ذوبانه) الذي يظهر معه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فخل هذا الجمود لا يتاني الرطوبة
الجوهرية (قلنا) هذا باطل قطعاً اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لسهولة له وذوبانه المستلزم لها
مستند الى امر خارج ولئن زلنا عن هذا المقام قلنا (فلم قلتم ان سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك)
اي قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب (غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها ولم تقع)
اصلا (لم تنقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم) وحينئذ جازا ان تكون الارض رطبة ^{في المقصد}
الثاني ^{في} زعموا ان الارض كرية اما في الطول (اي فيما بين المشرق والمغرب) (فلا ان البلاد) المتوافقة
في العرض او التي لا عرض لها (كلما كانت اقرب الى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب
(عليها متأخرة بنسبة واحدة) وكذا الحال في الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر في الطلوع والغروب
بتلك النسبة (الا في الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لانا لما رصدنا خسوفاً بعينه في وقت من الليل وجدناه
في بلاد شرقية مثلاً آخر الليل و) وجدناه (في بلاد غربية عنها) اي عن البلاد الاولى (بمسافة معينة)
هي الف ميل (قله) اي قبل آخر الليل (بساعة و) وجدناه (في بلاد) اخرى (غربية عنها) اي عن البلاد
الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة) والحاصل انه يوجد في هذه البلاد
الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلنا ان طلوعها) اي طلوع الشمس (على
الغربية متأخرة) بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية
قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين (واما في العرض) اي فيما بين الشمال والجنوب (فلا ان سالك

(من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والماء (وثقل مطلق بطلب المركز) على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اى حيز كان من احياز العناصر المغيرة له طلبه (وهي الارض باردة يابسة ويحققهما الحس وثقل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الآخرين وهذا) الذي ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على ما مر من التفسير (وطبيعته الجود لان طبيعته البرد وانما يوجب جودة لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها الطيف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو النصف الحكيم الذي عليه الوجود قال المصنف (الناقضة) لما ذكره ان يقال (لم لا يجوز ان لا تكون اربعة بل الحق احد الاقوال التي نذكرها) الآن (اذ قيل) هي (واحدة) واختلغوا في تلك الواحدة (على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها) اذ لا جسم اصرف في طبيعته من النار و (اذ الحرارة) المفرطة التي فيها (مدبرة للكائنات ولا نهائيجل الغير الى طبعها وحصلت البواقي) من النار (بالتكاثف) فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثاني) هي (الهواء لرطوبته ومطامعته ولا نفعا لات) ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات (ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة المطلقة) فهي هواء لطيفته الحرارة (والباقين بالبرودة المكثفة) فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هي (الماء اذ قبوله التخلخل) بالحرارة (والتكاثف) بالبرودة (محسوس) فحصل من تخلخل الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هي (الارض وحصلت البواقي بالتلطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس) هي (البخار لتوسطه بين الاربعة) في اللطافة والكثافة فبا زيادة لطافته يصير هواء ونارا وبا زيادة كثافته ماء وارضيا (وقيل) ليست واحدة بل (لا بد من التعدد) فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد مائمه تركيبها (فانثان على ثلاثة اقوال الاول) هما (النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترقة والماء ارض مختلطة بالزج) مع اجزاء نارية (الثاني) هما (الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب ولا نفعال) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للمحفظ) على الاشكال الحاصلة (الثالث) هما (الارض والهواء لمثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالهواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته (وقيل) العناصر (ثلاثة) هي الارض والماء والهواء لما مر) من افتقار الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المدبرة) وقد وقع في كلام الامدى الهواء بدل الماء ولذلك قال فالهواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلاثة هي ماعدا النار (وقيل) اصول المركبات ليست اربعة او مادونها على ما مر بل هي (اجسام) وفي كلام الامدى جواهر (صلبة غير متجيزة لانهاية لها وقيل) اصول المركبات هي (السطوح) لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة (ولا يكتفى) في اثبات كون العناصر اربعة (ابطال بعضها) اى بعض هذه الاقوال الخمسة المتنافية له (بالحجة بل لا بد) في اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلنا) بطلان هذه الاقوال باسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل ان يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف) حيث ذفيا بينها لافى الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (في الصفات للفاعل المختار سلنا انها اربعة) لكن لا نسلم ما ذكر من احوالها بل نقول (فلم لا يجوز ان تكون) كلها (خفيفة طالبة للمحيط او) تكون كلها (ثقلية طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت) في الاحياز (لتفاوتها في الثقل والخفة) فالثقل اسبق الى المركز من الثقل الطالب له ايضا والاعف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا يرى ان الاجسام الارضية المتشاككة في اصل الثقل تتفاوت احوالها بتفاوتها في مراتبها فبعضها يرسب في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو

المحسوسة مطلقا (بكواكب اخر مستورة عنا) لا نشاهدها اصلا وإن كانت مضبثة جدا إما بعدها
اول كونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم بتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب و (كيف)
لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه (و) هو انه (لا يلزم كون تلك الكواكب)
المستورة عنا (نيرة) في انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (نوجب ذلك) النور
فيها كما في تقابل الاجسام الكدية الصغيلة جدا * المقصد الرابع في محو القمر * المشاهد في صفحته
(وفيه آراء الاول قبل خيال) لاحقيقة له (قلنا فيختلف الناظرون فيه) لاستحالة توافقهم كلهم في خيال
واحد (الثاني قبل) هو (شيخ ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها (قلنا فيختلف
باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه * الثالث) هو (السواد الكائن في الوجه الآخر
قلنا فلا يرى متفرقا * الرابع) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لا هو مماس للنار) لأنه مر كوز في تدويره
في ثخن حامل فينته وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل
لم يتصور هناك مماسة الانبغطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخين عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس)
هو (جزء منه لا يقبل النور) كسائر اجزائه القابلة له (قلنا فاذن لا يطر د القول بدساطة الفلكيات)
اذا القمر حيثئذ مركب من اجزاء متخالفة الخقائق (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) المبنية
على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) اى بصورة وجه الانسان فله
عينان وحاجبان وانف وشم (قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضرر)
فان القمر لدخول الغذاء والانتف لفاضة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء
من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه (السابع) هو (اجسام سماوية) مختلفة
معه في تدويره غير قابلة للاندثار بالتساوى (حافضة لوضعها معه) دائما (وهذا اقرب) ما قيل (لكن لا يصلح
للتعويل * المقصد الخامس في المجرة * وهي الدائرة التينية المسماة عند العوام بسيل التبانين (قيل
احترق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان) السالفة وانما يصح اذا كانت الشمس
موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحترق (وقيل بخارد خاني) واقع في الهواء
ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلة المدد في احدهما وكثرة في الآخر (وقيل كواكب
صغار) متقاربة متشابكة (لا تميز حسا) بل هي لشدة تكاثفها وصغر هاصارت كأنها الطحائن محبوبة
قال الآمدى (والفرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره من الحرافات ليحقق) ويتبين
(للعافل الفطن انه لا ثبت) اى لاجحة (لهم فيما يقولونه) ويعتقدونه (ولامعول على ما ينقلونه) من اوائلهم
ويعتقدونه (وانما هي خيالات فاسدة وعمويهايات باردة يظهر ضعفها باوائل النظر ثم البعض البعض يعتبر

* القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد *

ثلاثة عشر * (الاول المتأخرون) من الحكماء (على انها اربعة اقسام * خفيف مطلق يطلب
المحيط في جميع الاحياز) اى اذا ترك وطبعه في اى حيز كان من احياز العناصر المغيرة له كان طالبا
للمحيط (وهي النار وهي حارة بالحس) حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك (وبابسة
لانها تنفي الرطوبات) عن الاجسام الملاقية لها (فان قيل الست فسرت البيوسة بعسر قبول
الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذي ذكرته
انما هو (فيما عندنا من التيران وهي مغلوبة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم
قلت ان النار البسيطة) التي عند المحيط (كذلك * وخفيف مضاف يقتضى ان يكون تحت النار
وفوق الآخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الى العنصرين الآخرين وان كان
ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع اى لو خلى وطبعه لاحس منه
بالكيفيتين وكذلك) الحال (في) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر وما يعرض له) اى للهواء

مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر و صفاء الافق وقوة الباصرة
 * المقصد الثاني في خسوف القمر وهو انه قد يكون * القمر مقابلا للشمس (بقرب العقدتين فتكون
 الارض) حينئذ واقعة (بينه وبين الشمس فتتمتع) الارض (ضوءها عنه فيرى كذا كما هو لونه الاصلى
 ولان جرم الارض اصغر) كثيرا (من جرم الشمس فيقع الظل) الناشئ من الارض (مخروطا) قاعدته
 دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس
 (فان لم يكن للقمر) في حال المقابلة (عرض) بان يكون في احدى العقدتين (انخسف كله لانه اصغر
 من الارض) بل من غلط الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض
 فان كان) ذلك العرض (بقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهي الدائرة
 الحادثة على مخروط الظل من توههم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط
 (لم ينخسف) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كدبتي دائرتين (وان كان) ذلك العرض (اقل)
 من مجموع النصفين المذكورين (انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) اي تلاقيهما وتداخلهما
 فان فرض ان هذا العرض اقل يساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله
 وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث
 بحسب وقوعه في الظل * المقصد الثالث في كسوف الشمس * فنقول (عند اجتماع القمر
 بالشمس) في النهار اجتماعا مرئيا لاحقيقا (ان لم يكن للقمر عرض) مرئي (حجب بينا وبين الشمس)
 لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فلنرى ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكد في وجه
 الشمس فظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس
 كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (ويكون ذلك
 بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب اليها فيوتر قطره
 الزاوية التي توترها الشمس كذا) فتجب به عنا بتمامها (وربما تكون الشمس) وقت انكسافها
 (في حضبيضها فلقربها) منا (تري اكبر) يكون (القمر) حينئذ (في اوجهه فلبعد) عنا (يرى اصغر
 فلا يكسف جميع صفحاتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روى انها) اي الحلقة النورية (رؤيت)
 على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته (وان كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مرئي
 (فان كان) ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرها لم يكسفها) وان كان اكثر منهما فبالطريق الاولى
 (وان كان اقل منهما كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر
 انه يجوز ان يكون ذلك) الاختلاف (لان القمر كرة مضبئة نصفها دون نصف وانها) اي تلك الكرة
 (تدور على) مركز (نفسها بكرة مساوية لحرمة فلكها فاذا كان نصفه المضيئ الينا) كما في حال المقابلة
 (فدرا والمظلم) كما في حال المقارنة (فحقا وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيئ) هلا ليا ونصف
 دائرة واهل الجيا (وبطله) اي يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال
 يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف
 كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخر اذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما
 ذكره (بعد تسليم الاصول) التي بنوه عليها (ان في هذا الاحتمال) الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات
 القمر بما فاته الخسوف (لا يني جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكلات (فلعل ثم سببا آخر) لاختلاف
 نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه لكننا لانعلمه كأن يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف
 به في بعض استقبالاته (ثم ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب (يجوز ان
 يكون خلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر) في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا
 (و) خلقه اياه في باقي (الكواكب) دائما (او استضاءهها) اي او استضاءه الشمس والقمر والكواكب

السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأن التعرض لها على الوجه الذي اوردته اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذيلها بما حث اخرى بوجوب زيادة في الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية) متشابهة (تجروا في مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة او الرصد في هذه الكواكب (ولم ينسوا) اي لم يتكلموا (فيه) اي في ذلك المبدأ (بذات شفة) اي بكلمة كافية شافية (والذي ينبغي بالهدم على قاعدتهم) في هيئة (افلاك عطار بعد ما قدمناه) من ان ما ذكره استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة (انها) اي تلك القاعدة (يستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل) لما تبيننا عليه (والمدرک بالرصد خلافاً فانها وجدت لنقطة) اي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج) الذي هو المدبر ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرية ايضا (و) الذي ينبغي بالهدم على قاعدتهم (في الكل ان حركات الافلاك ارادية) على رأيهم (فانما يمنع ان تختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (ما يتعاقب عليها) اي على الافلاك (من ارادات جزئية) لا بد منها في تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) اي ان القصة (لا يكتفي في الحركة الجزئية العقل الكلي والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار) فانها منجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه

القسم الثاني

من الاقسام الخمسة (في الكواكب وكلها شغافة) لالون لها (مضيئة) بذواتها (الا القمر فانه كمد) في نفسه تظهر كموده اعني قتمته القريبة من السواد عند الحسوف وليس منيرا بذاته (بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله) النورية (بحسب قربه وبعده منها) فيحدث من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فليل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرأة وقبل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها بدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهره درية اي بياض صاف وللبرج حرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمه مع كدورة (وفيه) اي في هذا القسم (مقاصد) * خمسة * (الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستضي من الشمس فنصفه المقابل لها ابداء مضي ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضي البهادوتنا فلا نرى له ضوا) اصلا (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهي الدائرة الفاصلة بين المرتي وغير المرتي منه (منطبقة على دائرة الضوء وهي) الدائرة (الفاصلة بين المضي والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة) ونقول (دائرة الضوء تزول) بالتحالة (بزواله) اي بزوال القمر (عن المسامحة) اي مقارنة للشمس (فبعد الانفراج بينهما) اي بعد زوال الانطباع وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضي مستدق بين نصفيهما وحينئذ (نرى قوسا من الوجه المضي) فهذا المرتي هو الهلال (ولا يزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس ويزداد المرتي من الوجه المضي عظما (حتى يصير الوجه المضي) بتمامه (الينا) وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما (و) حينئذ (ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا) كاملا كدائرة تامة (ثم) ان التبرين بعد غاية البعد بينهما (بتقارب) من الجانب الآخر (فيتقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة اخرى (ويخرف عنا) شيء مستدق من الوجه (المضي) فينقص كال البدرية وهكذا يخرف المضي شيئا فشيئا (حتى) نرى منه شكلا هلاليا في جانب المشرق ثم (ينحني بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى) القمر (يوما واكثر بعد المقارنة وقبلها الضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها) الغالب السا تر لما يقرب منها (فيتمتع) القمر لهذه الاسباب (من ابصاره) واما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة فانه يرى عادة

المركز تربع الحمل على التسوالى وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعة على خلاف التسوالى وهو اول الجدى فيكون المركز حينئذ في الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعة الثانى وهو اول الجدى وصل الاوج ايضا الى تربيعة الثانى وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انها يتلاقيان فيما بين التربيعة وقوله (فيقابلة) سهو من القلم والصواب فيقارنه اى يقارن الاوج مركز التدوير (في الميزان وفي الحمل) وقوله (مركز التدوير) ايضا سهو والصحيح فوج الحامل او مركز الحامل (له محرك) يحركه الى خلاف التسوالى (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول مركزه (ثم هذا البعد) الصباحى والمساوى (في الميزان اعظم منه) والصواب اصغر منه (في الحمل فهو) اى تدوير عطارد في الحمل (اقرب الى الارض) منه في الميزان (فعلم ان المدير خارج مركز) وان اوجه في الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي) اى الشمس (في الاعتدالين و) يعلم هذا الاختلاف (اذا رصدنا كسوفين وهي فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي) اى الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جدا كما سلف (والاوجات) سوى اوج القمر واوج حامل عطارد (توافقها) اى توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة (فهو) اى ذلك التوافق (اما لاتحاد المحرك) وهو كرة الثوابت مثلا (واما لتوافقها) اى توافق المحركات المتعددة (في الحركة) بان توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكما) كما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هي المثلث (ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالى ابدا وعرض) مركز تدوير (عطارد جنوبي ابدا) واما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله (كان النصفين) من مدارى مركزى تدويرهما (ينادلان) في جهتي الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الرأس) (وحصل) الكوكب بل مركز تدويره (في النصف) الذى يحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها (و يبتاعد) المدار (عنها) شتافشيتا الى ان يصل مركز تدويرها (الى غاية العرض) وهي منتصف ما بين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيئا فشيئا (حتى ينطبق عليها وهي) اى الزهرة بل مركز تدويرها (في الذنب ثم تصير في النصف الآخر) الذى كان جنوبيا (وقد صار هو) الآن (شماليا) صار النصف (الآخر) الذى قد تحرك عليه في الشمال (جنوبيا و يبتاعد) المدار عنها في الجانبين (الى غاية ما) هي منتصف هذا النصف (ثم بتقارب) اليها حتى ينطبق عليها و يبادل نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما في الشمال عنها (واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب و يتجاوز الى النصف الجنوبي متباعدة ثم ينطبق وهو يتجاوز الى النصف الآخر) الذى كان شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) مركز تدويره دائما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها (ثم لهما) اى للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما بسبب مدارى مركز تدويرهما على الوجه الذى صورناه (فان القطر) من تدويرهما (المرار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة) كانه اراد بالمنطقة مدارى مركز تدويرهما فان انطبق ذلك القطر اما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقتين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالى كما اشرنا اليه (وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضى عرضا (وكيفيته مسطورية في صكبتهم) ولقد احسن في هذه الحوالة ولوعمهما في اكثر البساح

البروج (فتأخذ في بطة يتزايد) ذلك البطء (الى ان تقف) هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج
 (اياما ثم تأخذ في الرجوع) الى خلاف التوالي (متدرجا) اي كل واحد منها (في السرعة في رجوعها
 الى حد ما ثم تأخذ في البطء) في رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) اي تحرك الى التوالي (متدرجا
 في السرعة) في استقامتها (الى غاية ويعرض ذلك) الذي ذكرناه من احوالها (لها في جميع الاجزاء)
 من فلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء
 معين من اجزائه بل يوجد في كل منها (فعمل) بما ذكر من احوالها (انها في تدوير) تزيد حركته
 في نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في الفاسدة الثانية (ثم انها) اي الكواكب الخمسة (تكون غريبة
 من الثوابت فتحققها مقارنة) اياها (ثم تفارقها بخلفة لها الى المغرب فعمل) بذلك (ان حامل تدويرها
 متحرك) من المغرب (الى المشرق والزهرة وعطارد بقارنان الشمس) مستقيمين (ثم يفرقان) عن الشمس
 حتى يصيرا مشرقين عنها (فيطلعان بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) في هذا الفرق (عنها الى حد ما)
 فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا
 (ثم يرجعان) الى خلاف التوالي (متقاربين منها حتى يقارناها) واجمين مقارنة (ثانية ثم يغربان) اي
 يصيران غربيين عنها (فيغربان) حينئذ قبلها (لابعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين)
 في التغريب (عنها الى حد ما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارباها)
 في الاستقامة كما ذكرناه اولا (فعمل) بذلك (ان مر كز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) وان بعدهما
 عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط (واليوافق) من التحيرة وهي العلوية (ليست كذلك
 فان رجوعها) بل اواسطه (انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ) كما ان اواسط
 استقامتها انما تكون في مقارنة الشمس اياها وهي حينئذ في الذروة (و) الكواكب (الخمسة) يختلف بعدها
 الصباحي والمساءني (كما انه اراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يلغو قوله (عن الشمس) الا في الزهرة
 وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطرهما والمسطور في كتب الفن ان
 القسي التدويرية ابطنية كانت او اسراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض
 اجزاء البروج اكثر قدرا وازمانا وفي بعضها اقل قدرا وازمانا (ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من
 الارض تارة) فتكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم في الرؤية (وبعده) عنها (اخرى فاذن حامل
 تدويرها فلك خارج المركز) ثم انه اراد ان بين ان لعطارد خارجا آخر يكون حامله في ثخنه فقال (والبعده
 المذكور) اي البعد الصباحي والمساءني عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون
 لعطارد في) اخر (الجوزاء) اول (الجدي اعظم بماله في سواهما) اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه
 في سائر اجزاء البروج (فهو) اي تدويره حينئذ (اقرب الى الارض فهو) في هذين الموضعين
 (في الحضيض) من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين (والايوج) لا محالة (مقابلة
 فهو) اي الاوج (اذا متحرك الى المغرب) اي الى خلاف التوالي (اذ لو كان) الاوج (ثابتا) غير متحرك
 (لم يصل) مر كز تدوير عطارد (الى الحضيض في الدورة) الواحدة (الامر) واحدة (وقديان بطلانه) ولو
 تحرك (الاوج) الى المشرق) اي الى التوالي كما ان مر كز التدوير كذلك (لزم ان يتحرك) الاوج (في نصف
 الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة) وذلك لانا اذا فرضنا ان مر كز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر
 الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا
 لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي بل الى آخر القوس فقد تحرك حينئذ المر كز
 ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المر كز من آخر الجوزاء الى الحمل
 والاوج من اول الجدي الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شيء منهما متشابهة بل احديهما
 اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل

في الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمرکز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين لمرکز العالم ومرکز الخارج ايضا واذا فارق مرکز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مرکز العالم الى مرکز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مرکز الخارج الى مرکز التدوير كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركز العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسطا ويخالقان الذروة والحضيض المرتبين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم تعلم لميته (و) ثالثها الاختلاف (الذي) يكون (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظم والصغر (في قربه وبعده بسبب خامله الخارج) المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حينئذ في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤبة وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعيد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافه ثانيا تابعا للاول (و) للقمر (في العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما بينت **تنبيه** لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كنقطة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بتفاوت لزم هناك امور ثلاثة * الاول ان تكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة * الثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز * الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الاصول) التي قدرناها في افلاك القمر وحركته (يلزمها ان يكون القمر) بل (تشابه حركته) اي حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) وان يكون (محاذيا) قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له) اي لمركز الخارج ايضا (وان يكون تساوى قربه وبعده) ايضا (عند مركز الخارج دون مركز العالم) وغيره من النقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) اي حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذية) اي محاذية قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين (لنقطة) من ذلك الخط المار بالمرکز والاوج والحضيض (غير مركزهما) اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم) والصواب ان يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينهما وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوى بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (وانتفاء اللزوم) الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذية القطر المذكورة (يوجب انتفاء اللزوم) الذي هو الاصول التي ذكرناها في القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) اي كيف يصح كلامهم (وما ذكره) من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المتقتضية لتحقيق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللزوم) الذي هو تلك الاحوال (على وجود اللزوم) الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين اللزوم والملزوم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز ان يكون ثم وضع آخر) مغاير لما ذكره (يستلزم) ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المتقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي ينشأ يستلزمها ايضا (لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه) اي انتفاء الوضع الآخر (ضروريا ولا مبرهنا) **المقصد السادس** في افلاك الخمسة الباقية (السماة بالخبيرة) انهم ان يكون سرية في الحركة الى توالي

التدوير يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب) كما ان الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها (واللازم منتف بل تقاطعه) اي تقاطع منطقة المائل فلك البروج (وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احدهما هي التي اذا جاوزها) القمر (حصل في الشمال) من منطقة البروج (ويسمى) هذه النقطة (الرأس و) النقطة (الآخرى) منها هي (مقابلتها التي اذا جاوزها) القمر (حصل في الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه (ثم اذا رصدنا كسوفاً في إحدى العقدتين) كالرأس مثلاً (ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الشئ) من الكسوفين (متأخراً عن الاول الى جهة المغرب) من اجزاء فلك البروج (فعلنا) بذلك (ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي فله) اي للقمر (فلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحركهما) اي يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الى خلاف التوالي (ولظهور حركته في الجوزهرين سميانه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذ (عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض) عن المنطقة (في الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلاً قليلاً الى ان يصل) القمر (الى منتصف ما بين العقدتين وعندئذ يكون غاية العرض) الشمالي (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلاً قليلاً الى ان يحصل) القمر (في الذنب فيكون) حينئذ (عديم العرض) ايضاً (ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه) فيتزايد اولاً الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانياً (وغاية العرض في الجنوبيين) اي الشمال والجنوب (سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء (والتزايد) في العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة واحدة فهي) اي العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية في الاجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلاً يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد الخصى مما ذكرناه ان له) اي القمر (اربعة افلاك تدوير هو) مركز (في حامل) خارج المركز (هو في نحن مائل) اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك المواقيت المركز مسمى بالمائل لميلان منطقتيه عن منطقة البروج (يحيط به) اي بذلك المائل فلك آخر (موافق) مركزه ايضاً لمركز العالم (وله اربع حركات فالتدوير) حركة (الى التوالي في نصف) هو الاسفل (والى خلافه في نصف) هو الاعلى (وللخارج) حركة (الى التوالي وللاخرين) اي المائل والجوزهر حركتان (الى خلاف التوالي وله) والقمر (في الطول) وهو ما بين المغرب والمشرق (اختلافات ثلاثة) فاحدها هو الاختلاف (الذي) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقاً على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير وبرزنا من الذروة او صاعداً من الحضية الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى ان تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة الى ان تزداد عليه حتى يتحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير (و) ثانيها الاختلاف (الذي) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان

تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكره
 (و) الشمس (اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه) بل في نصف بعينه من فلك البروج
 (وبطؤه في نصف) آخر (بعينه لا يتغير ذلك) بل هي ابدأ بطيئة في البروج الشمالية وسريعة
 في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية فتكون الشمس
 هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على
 هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتج الى قيود اشار اليها بقوله (فلتفرض التدوير بحيث يتم دوره
 مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم)
 ولا بد مع ذلك ان تفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمسان الدورتين
 فعا وان تفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة
 حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها (لتكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين)
 بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء) ويكون الاختلاف
 المحسوس من الاصلين شيئاً واحداً بلا تفاوت الا ان بطيوس اختصار الخارج لكونه ابسط
 لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مداراً خارج المركز في المقصد الخامس
 في افلاك القمر) لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والا نارة عقبها به (وهو وجد لا كالشمس
 حيث تسرع) الشمس (في نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ في نصف) آخر منه وليس
 القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويبطي في جميع الاجزاء) من فلك البروج لا يختص اسرعه وابطأؤه
 بجزء معين منه دون آخر (فعل) بذلك (انه) اي القمر (على تدويره دوره قبل دورة حامله) فاذا فرض
 القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير
 حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله
 عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج وتنقل تلك الحالة في دورة اخرى
 الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافياً لعدم اختصاص السرعة والبطء باجزاء
 معينة من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه
 من البروج وذلك باطل لان العلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان
 قليل فالصحيح ان يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن
 مثله بل اسرع او ابطأ) يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه
 مع تفاوت قليل (فعل) بذلك (ان تدويره مركزاً في فلك خارج المركز) اذ حينئذ تكون القسي
 المفروضة في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت
 في الحسالة العائدة مقبسة الى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته في تربيع الشمس فهو) اي القمر يجب ان
 يكون في كل واحد من تربيعها (في حضيض الخارج) المقضي لغاية السرعة (والاوج يقابله ضرورة)
 فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالى كان اوجهه في تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان في تربيعها
 الثاني الى التوالى كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه (فله فلك آخر) سدوى التدوير وحامله
 (يخرج) ذلك الفلك ويحرك (اوجهه الى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذي) يكون (الخارج المركز
 في تحته وسمينه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة) مع الشمس (ثم يتقابلان في التربيع الثاني)
 كما كانا متقابلين في التربيع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) في الاجتماع والمقابلة يكون القمر
 في الاوج (وفي غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطاً بينهما) اي بين القمر واوجهه (يتباعدان
 عنها) اي عن الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالى والاوج الى خلافه حتى
 يتلاقيا في المقابلة (ثم يتقاربان منها) اي من الشمس (بعد المقابلة الى ان يجتمعا) معها ثانياً ثم ان منطقة

في النصف الخفيضي قوسا وزاوية أكبر) على قياس ما تقدم (فيري المتحرك اسرع) لانه اذا اتحد
 زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع (واما التدوير)
 فحيث لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته في احد نصفيه الى التوالى من حامله) اى موافقة لحركته
 في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة
 الحامل كانت الحركة الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (بمجموع حركته) اى
 حركة التدوير (وحركة حامله فيري اسرع و) تكون حركته (في النصف الاخر الى خلاف
 التوالى) من حامله (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيري ابطاء
 بل ربما ساواه) اى ساوى التدوير حامله (في) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقى لحركة الحامل فضل
 (فيري) ذلك المتحرك (واقفا) في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربما زاد)
 التدوير (عليه) اى على حامله في الحركة (فيري) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التي كان متحركا اليها
 الى جهة مقابلة لها (ولانه) اى التدوير (بتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) في النصف الموافق
 للحامل (الى بطء) في النصف الاخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة
 ولا زيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) اى بين السرعة والبطء (حركة وسطى لانه يرجع) الى
 خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (وبستقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة
 حركة التدوير (فيكون كل منهما) اى من الاستقامة والرجوع (مخوفا بوقوفين) احدهما منتهى
 الاستقامة ومبدأ الرجوع والاخر بالعكس (وابضا فاحد نصفي التدوير ابعد منا فيري القوس
 المقطوع منه) اى من النصف الا بعد الا بطأ (اسرع) كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الا بطأ
 ذون الاسرع (ومتصفه) اى منتصف النصف المذكور (هو البعد الابد) بالقياس الى مركز
 العالم (ويسمى) ذلك المنتصف (ذروة والنصف الاخر منه اقرب) اليها فتكون القوس المقطوعة
 منه اسرع لا بطأ (ومتصفه) اى منتصف النصف الاخر (هو البعد الاقرب) بالقياس الى مركز العالم
 (ويسمى الخفيضي) وقد ظهر بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصلي
 الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيهما ينضبط باصل التدوير
 * المقصد الرابع * في فلك الشمس قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها
 وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منهما مع ان اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب
 الى التعليم (وهي اما على فلك) شامل للارض (مركزه خارج عن مركز العالم او على) فلك (تدوير
 يحمله فلك موافق للمركز والا) اى وان لم تكن الشمس على احد الفلكين المذكورين (لم تختلف
 بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علت
 والتالى باطل بالرصد) اذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي
 ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اصغر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي
 ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه اقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول
 ابطأ منها في النصف الثاني (وكيف كان) الحال (فله) اى للكوكب الذي هو الشمس (فلكان اما
 خارج مركز وماثل) اراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه (واما تدوير وحامل وله) ايضا
 (حركات) وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لابد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل
 به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما
 حركة الخارج فلذلك قالوا اصل الخارج المركزي بمحركة واحدة واصل التدوير بمحركتين
 فان قلت لابد لتحريك اوجها من حركة اخرى وهي حركة ممثلا فيكون لها على اصل الخارج ايضا
 حركتان قلت كلا منا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر

الاول كما سنعرفه (وينقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه (الى قسمين) احدهما
 حاو للخارج والآخر محوى له (ويسميان بالتممين) اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلى الذى
 ذلك الخارج جزء منه (وهما) لبسا متساوي الثخن بل هما (آخذان من غلط) هو (بقدر خروج
 مركزه عن مركز العالم يتدرج) ذلك الغلط (الى دقة) اى ينقص شيئا فشيئا ويدق (حتى ينتهي بنقطة
 مماسة للخارج) المركز (من احدهما) وهو المتمم الحاوى (لمحبته) اى محذب الخارج (ومن الآخر) وهو
 المتمم المحوى (لمفره) اى مفر الخارج (متبادلين) حال من المسترقى آخذ ان اى هما بأخذان في ذلك
 الغلط المتدرج المنتهى الى ما ذكر حال كونهما متبادلين (في الغلط والدقة فيكون غلط كل) من التتمين
 (في مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخلى) في الخارج (و) الحاوى (الخارج)
 عنه معا (في جميع الاجزاء سواء) لان دقة احدهما تعجز بفظ الآخر (ويكون في الوسط منهما) اى من
 التتمين (حجمهما سواء) اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما ان غلط كل منهما
 ودقته تساوى غلط الآخر ودقته (ويكون مفر الداخلى) المحوى (موازيا لمحبب الخارج)
 الحاوى (و) يكون (مركزهما) اى مركز المفر والمحبب المتوازيين (واحدا هو مركز العالم) هذا
 انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز وما اذا كان في ثخن خارج آخر كاحد خارجى عطارد
 فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالتممين
 كلها صحيحة سوى الحكم بان غلط كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلط كل
 منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التحليل الصحيح من له ادنى مسكة
 (والتدوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركزه في ثخن فلك بحيث يماس
 محببه بنقطة ومفره باخرى) حينئذ (يكون قطره بقدر ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) اى للتدوير
 (مفر) اذ لا حاجة بنا الى مفره فيفرض انه كرة مصمتة (ويتحرك مركزه بحركة الفلك) الذى هو في ثخنه
 (دأرا حوال مركز العالم ويرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك تلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك
 (الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان)
 الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة المركز * الفأذة (الثابتة) الفلك (الموافق المركز) يقطع هو
 بل المتحرك بمركبه (عند مركز الارض) الذى هو مركزه (في ازمته متساوية قسبا متساوية) من محيط
 الدائرة التى يتحرك عليها ذلك المتحرك (ويحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اى متساوية
 لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضى ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) اى
 من مركز الارض (قريبا وبعدا) بل يكون دائما متساوى البعد عنه لانه مركز الدائرة التى يتحرك
 عليها (فلا يحس فيه) اى في المتحرك على الموافق (بسرعة وبطء) لافى مركز الارض ان فرض هناك
 احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض
 بالنسبة اليها (واما الخارج من المركز فانه لا يختلف منه) اى من مركز نفسه (قريبا وبعدا وانه يقطع حول
 مركز نفسه قسبا وزوايا متشابهة) لما عرفت في الموافق (لكنها) اى حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز
 العالم لان احد نصفيه) اى نصفى الخارج (وهو الذى فيه مركز العالم اقرب اليها وغاية القرب) منا (عند
 نقطة في وسطه) اى وسط هذا النصف (بها) اى بتلك النقطة (يماس) هذا النصف او الخارج (مفر
 المائل) اراد به الفلك الذى يكون الخارج في ثخنه كما مر (وتسمى) هذه النقطة (الخضيض والنصف
 الآخر) من الخارج (ابعد منه) اى من النصف الاول بالقياس اليها (وغاية البعد) بينها وبينه (عند
 نقطة في وسطه بهما يماس محذب المائل وتسمى) هذه النقطة (الاوج في رسم) الخارج (والمتحرك بمركبه
 في مقدار من الزمان) وهو في النصف الاوجى قوسا وزاوية اصغر) اما القوس فيحسب الرؤية
 واما الزاوية فيحسب نفس الامر (فيرى) ذلك المتحرك (ابطأ) يرسم في ذلك المقدار (من الزمان

هذه الالفاظ ذوات القعاقع (القعقة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقع على
 بالشان يعني ان هذه الالفاظ اصوات لاطائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجادات هذا
 ما ذكره ولقائل ان يقول لاشك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها
 فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لاحركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة
 عظيمة هي في حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليهما سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبتيها
 دوائر صغار موازية لهما تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا جدا فاما هو
 اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاطت
 بعضها ببعض امكن ان تكون حر كاتها بحيث تقاطع مساطقها اذا اعتبرت في ككرة واحدة
 منها وحينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها
 وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس
 الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من التخيلات الفاسدة كانباب الاغوال وجبال
 الياقوت والانسان ذي الرأسين وينضببط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء
 والجهة على الوجه المحسوس والرصد بالالات ويتكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها
 من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يحيز الواقف عليها في عظمة مبدعها فائلا ربنا ما خلفت
 هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان بعثي بشأنها ولا يلتفت الى من يزدرى بها
 بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال ﴿ المقصد الثالث ﴾ في فلك
 الثوابت قد زعموا ان لها (اى للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعاً لفلك الافلاك
 (حركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانها تم الدورة في ثلاثين الف سنة) هذا قول قد اشهر
 فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انها تم الدورة (في سنة وثلاثين الف سنة)
 بناء على ان بطليموس وجد بالارصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءاً واحداً وقيل تم الدورة في ثلاثة
 وعشرين الف سنة وسبع مائة وستين سنة بناء على ما وجدته المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة
 في كل ست وستين سنة وقبل تمها في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة
 من محققى التأخرين وجدوها تقطع جزءاً واحداً في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد
 الذى بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد (اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالارصد)
 على وجوه مختلفة كما عرفتها (واعتقادهم انها تم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب
 تمام الدور في هذه المدة) المختلف فيها كما لخصناه (وانما سميت) بما عدا السبعة السيارة من الكواكب
 (بالثوابت اما لبطء حركتها فلا تحس) الابتدقيق النظر في احوالها المعلومة بالارصاد بينها مدد طويلة
 ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (واما الثابتات
 اوضاعها بعضها من بعض) في القرب والبعد والمحاذاة ﴿ ولتختم هذا البحث بنائيتين تتفاعلان
 فيما سيأتىك (بعد) من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطأ واستقامة ورجوعاً اذ لا بد
 لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه ﴾ (الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه من مركز العالم وهو مركز
 الارض ويكون له) اى للموافق المركز (سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محبده) وهو المحيط به
 من خارج (ومقره) وهو الذى يقابله (و) الفلك (الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه
 مركزها بل يقع) اى يميل مركزه (الى جانب منها) اى من مركز الارض (ويكون) الفلك الخارج
 المركز (في ثخن فلك آخر ويسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن
 فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة
 المراكز مسماة بالمثلثات واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن المائل والاخر في ثخن الخارج

الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنده ثم له يأخذ في التقارب منه متناقصا
 انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع
 فوقه على خلاف قواى البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى
 النصف الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربى
 ايضا (وقطبها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها
 باقطبيهما فهما يمران بقطبيهما الماهرين (والثالثة) منها (تمر بقطي الافق و) تمر ايضا (بقطي هذه)
 الدائرة (اعني وسط السماء) المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمي الرأس والقدم وبقطبي
 المشرق والمغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه
 الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما (وتفصل)
 هذه الدائرة (بين النصف الشمالى والنصف الجنوبى من الفلك وقطبها نقطتا الشمال والجنوب
 من الافق) اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار (والرابعة) من هذه الخمس (تمر بقطي الافق
 وبقطي المنطقة) فتكون ايدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة
 لا على زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السموت و) دائرة (عرض اقليم الرؤية) لان القوس
 الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج نسفى عرض
 اقليم الرؤية (و) تسمى ايضا دائرة (وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه
 كواكب) كثيرة (مرئية) فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها (والخامسة) منها (تمر بقطي
 الافق وبكوكب ما) اى وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك ما راى بمرصده (وتسمى
 دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ قوس منها) واقعة (بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق
 ارتفاعا ومن جانب المغرب انحطاطا) والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقى والثانية
 ارتفاعه الغربى واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب او الشرق والقوس
 الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي الشرق والغرب تسمى
 بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم تكن له قوس سمت لمرورها
 حيثئذ بنقطتي المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء)
 اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه في كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع
 على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت
 و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) اى على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحيثئذ لم يكن للكوكب
 سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدى الغابتين واما اذا فرض انه
 في احدىهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس والقدم فانه يجوز اعتبار
 انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها
 نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن (ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة) بل كل
 واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا (وهي دائرة الافق ووسط السماء
 واول السموت وثنتان منها تتغيران) في بقعة واحدة (انما تأوى دائرة الارتفاع) فانها تتغير (بحركة
 الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية) فانها تتغير (بحركة قطبي منطقة البروج) فيحرك المعدل لهما
 حول قطبيه (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها وما يتنى عليها (امور موهومة
 ولا وجود لها في الخارج ولا حجر) من جهة الشرع (في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها
 اثبات وابطال) فلم يكن بحاجة الى ذكرها في كتابنا هذا (الا اننا وردناها) فيه (لتقف على مقصدهم)
 في علم الهيئة (واذا رأيت محض تخيلات او هن من بيت العنكبوت لم يهلك) اى لم يضرتك (سماع

فاذا غاطست كذلك دائرتين كللارة وجب ان يكون قطباها واقعتين في كل منهما (والواقع فيهما) اي في منطقتي المعدل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (تمر بقطبي معدل النهار وجزءه من منطقة البروج او بكونك) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرف بهما ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال (والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلا بين (و) القوس (الواقعة) منها (بينه) اي بين المعدل (وبين الكوكب) يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب (بعده) اي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (مارة بقطبي منطقة البروج وجزءه من) اجزاء (معدل النهار) ايضا (او بكونك ما سموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعدل (او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب) اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثمه تراهم يسعون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسعونها ايضا الميل الثاني له عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب (فهى) اي الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لا بالنسبة الى السفليات الثلاثة) منها (متحدة بالشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة) اما واحدة الاولى بالشخص فظاهرة واما واحدة الثالثة كذلك فلما بين في الاكر من انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعدين القطبين اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعها عليهما واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتحليل الصحيح شاهد بطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لا بتناهي اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض) فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متساوية لامتساع الجزء الذي لا تجري (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتحدد (باللانة بالاقطاب) وذلك (اذا كان الكوكب) الذي له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة (او الجزء) الذي له ميل اول او ميل ثان واقعا (عليها) اي على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخله في كل واحد من احدى دائرتي الميل والعرض (وتوهموا) على الفلك ايضا (خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احدها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى) هذه الدائرة (دائرة الافق) ولا شك ان الظهور والخفاء امر ان بالاضافة الى سكون بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات (وتختلف بحسب) اختلاف (البقاع) فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة (وقطباها سمت الرأس والقدم) في تلك البقعة (واربعة) من هذه الخمس (تمر بقطبيها) اي بقطبي الافق فتكون هي ايضا بملاحظة السفليات (الثانية) منها (تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل) هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه) فان الكوكب اذا طلغ من الافق بترابيد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها ينقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب بخط عن الافق متزايدا انحطاطه

(نقطتي الانقلابين فالتى في طرف الشمال) من المعدل هي (الانقلاب الصيفي) لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة (والتي في طرف الجنوب) من المعدل (هي الانقلاب الشتوي) لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع (وبهذه النقط الأربع) اعني الاعتدالين والانقلابين (تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعة (ثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع) اى مجموع منطقة البروج منقسما الى (اثني عشر قسما) وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتسمى كل واحدة منها برأسى قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ (يفصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) اى بالاقسام كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثني عشر (برجاً ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء وسموها درجا وسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) اى كل واحدة منها (ستين قسما) متساوية (وسموها ثواني وهكذا) قسموا الثواني وسموها (ثوانث) وقسموا الثوانث (و) سموها (روابع فإزاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرة تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة حرات البطيخ تسمى بروجا فصلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (واخذوا اسماء البروج) الاثني عشر المشهورة (من صور تخيلوها من) وصل الخطوط بين (الكواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) اى تلك الصور التخيلية (تزول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع) ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤذى الى الالتباس (وابتدأوا) في اعتبار البروج وافتتاح الدور (بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشوونما وبدا فيها مبادئ الثمار فهو اولى بالاعتبار (الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) اى من البروج (بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربعية لان الربيع) في معظم المعمورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلاثة) منها (بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلاثة) منها (بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدى والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب) الذي ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق) وبما اعتبروه كذلك اذا مقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق (وعكسه يسمى خلاف التوالى وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد ان تمر) هذه الدائرة (بغاية البعد بين المنطقتين) كما بين في الاكر (فن المعدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما) والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فظيها على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايته البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطبها هذه الدائرة الاعتدال ان يوجب ان يقعا) اى قطبيها (في الدائرتين) اى المنطقتين (فانها مقاطعة لهما على قوائم) لمرورها باقطبا بهما (وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل) منهما (نقطة من الاخرى)

ما فيه) وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدرجة والمجلاة (ومنها انه قبل هو) اي المحدد وحده هو (التحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (معه) على سبيل التبعية (في اليوم ببلته دورة تامة تقريبا) لا تحقيا لان دورته تتم قبل تمام اليوم ببلته زمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا اعاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم ببلته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام التحديده الجهات (وحركته) السريعة اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها تشاهد اولاً من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كره تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فلذلك قال (وقطباها) اي قطبا هذه الحركة او الكرة (قطبا العالم) لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه (ومنطقته) اعنى اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث ينساوي بعدها منها تسمى معدل النهار (لسبب ستغف عليه) في مباحث الارض (وهي) اي المنطقة المسماة بالمعدل (حيث) يكون (لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب) ولا يكون هناك شئ منها ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دورة تامة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخلاف الشمس فانها) لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل (تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) في تلك المواضع (قليل قليلا الى غاية ما تم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) اي متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت (هكذا) حالها (دائما) اذ تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى (فعل) من ذلك (ان مدار الشمس ماثل عن معدل النهار ليس) واقعا (في سطحه) والاصل على المعدل شمالا وجنوبا (والشمس اذا قارنت كوكبا ما من) الكواكب (الثابتة خلفته الى المغرب فعلم) من هذا (ان لها حركة) خاصة من المغرب (الى المشرق اسرع من حركة الثوابت) يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها (بها تدرك) الشمس (الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها) من الافلاك وغيرها (كانها) اي كان تلك الدائرة الموازية القاطعة (مدار الشمس) التي يتحرك عليها مركزها (انبطت) الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها باواسط البروج (وفلك البروج) اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن التحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة (وانها) اي الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار بنصفين) على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كره) فانه يجب تقاطعهما على الناصف لما بين الاكرو (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين مشتركين) بينهما (وتسميان نقطتي الاعتدال) لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين (فان تجاوزت الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال من المعدل) (هو الاعتدال الربيعي) لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما تتجاوزها الى الجنوب من المعدل) (هو الاعتدال الخريفي) لانه مبدأه في معظم المعمورة ايضا (وبفرض على منتصفها) اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (في كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهو) حيث تكون غابة البعدين المنطقتين (تسميان) اي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين

اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه (و) على تقدير امتناع الخلاء نقول (لجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء (ومنها ان فيه) اى في المحدد وكذا في سائر الافلاك (مبدأ ميل مستدير) اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرث اليه الاشارة وكان ذلك طريقا ثانيا واما الطيبيون فانهم ذكروا طريقا ليا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير (لان اجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) في تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوي (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بجزءه) المعين (دون الآخر) اى دون الحيز الآخر الذى فيه البعض الآخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقبسا الى الوضع الآخر الذى عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع اجزاء الاجزاء واوضاعها على السواء وحيث ان لا يحصل كل جزء اى شئ من الاجزاء (في حيز ما) من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال او يحصل الكل في الكل) اى كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع (اما معا وان محال) لا استحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة (واما بدلا وذلك) اى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه (يقضى كونه) اى كون الفلك (متحركا بالاستدارة) ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فعين الثاني وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والامتنع حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) اى على الوجه الاول المذكور في الكتاب (فانه بناء على البساطة ولم تثبت البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الافلاك) فيقصرد ليلكم هنا عن مدحكم (وان سلم) ثبوت البساطة في الكل قلنا هي لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما ان يتحرك الى جميع الجهات) اى الجوانب دفعة واحدة (وانه محال اولى بعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما ان سكونه كذلك عندكم (وايضا) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلا بد) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولهما بحركات مختلفة) اختلافا عظيما (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط) المفروضة (فيه) اى في البسيط (وصلاحيتهما للقطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذى بصيرة (ولا يمكن استناد ذلك) اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة (الى) فاعل (موجب بالذات لانه لا تخصيص) من الموجب (المرجح معد للقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضا (نسبته الى جميع الاجزاء سواء) فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر (واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار فليعترفوا فوابه اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات) التى تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه ايضا مبنى على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شئ زائد هو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لوجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يخلف عنه الاثر لوجود المانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لاناقاته لليل المستدير) كما مر (وقد عرفت

فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعي) كما مر (فالاصورتين الكائنة والفسادة لكل) منهما اذا حلت
 في المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعي فان اتحد حيزهما) الطبيعي (كان لجسمين حيز
 واحد طبيعي وانه محال لانهما) اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي (لا يحصلان) معا (فيه
 لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا (فلا بد من خروج) ذنبك (الجسمين
 اواحد هما عنه) اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي (وهو) اي الخروج عنه (بالحركة المستقيمة)
 ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه
 الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم
 ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة
 الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جازان تحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت
 الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت
 الحركة المستقيمة على كل منهما ~~والجواب~~ بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة (ان الصورتين)
 اعني الكائنة والفسادة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة
 المستقيمة كما ذكرته (اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين) في المادة الفلكية
 حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل
 او ليس شيء منهما اواحدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وانه) اي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل
 جسمين منهما معا (محال بل تقدم واحدة) من الصورتين (عندما توجد الاخرى) منهما فلا يكون هناك
 الاجسام واحدا حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعها وبعده
 مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين (ومما يحققه) اي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين
 حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلا فهما) في الماهية النوعية (لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد
 وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين
 منفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر (ومنها انه لا يتحرك في الكم) اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره
 من الافلاك لا بالانمو ولا بالتخلخل ولا ينقص ايضا لا بالذبول ولا بالكثافة (اما محده فاذ لو ازيد
 لكان بمكان خال ينتقل) محذب المحدد (اليه) ويملاؤه ذلك الزائد (وقد علمت ان ما وراء عدم
 محض) فلا يتصور هناك مكان خال (ولو انتقص) محذب المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس بمه شيء
 ينتقل اليه بدله) ليشغله فيبقى خاليا (واما مقعره فلانه مثل المحذب) في المساهية (للبساطة) اي بساطة
 الفلك المحدد (فيمتنع عليه ما يمتنع على المحذب) من الازدياد والانتقص (لان حكم الشيء حكم مثله
 فكذا محذب المحوى) المماس لمقر المحدد لا يزداد ولا ينقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازيد
 (وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتفاضة (فكذا مقعره) المساوي لمحده وهكذا نسوق الكلام (الى ان
 يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحذب) اي محذب المحدد بالزيادة او النقصان
 (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء بملا مكانه
 (فلا يجب) حينئذ (مشاركة المقعر له) في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محذب المحوى
 بمقدار ازيداده وان ينقص ويزداد محذب المحوى بحيث يملأ مكانه (و) لا يخفى ايضا (انه) اي الدليل
 المذكور (لا يتأتى في سائر الافلاك) لا يتناهى على البساطة ولم تثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محذب
 الثامن وانتفاضة مثالا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام
 فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتفاضة الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتفاص
 محذب السابع وازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأينا فلننع)
 على دليلهم (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محذب الفلك الحساوي لكل

لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والسند ير يقتضى صرفه عنها (وقد يمنع التنافي)
 بين الميلين (اذ قد يجتمعان) في جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه (حركة مركبة كالدحرجة)
 في الكرة (وكما في الجملة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وليست حركة الاستدارة
 صارفة) عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين
 ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأ
 كاهم (ومنها انه) اى المحدد وكذا غيره من الافلاك (لاحار ولا بارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم الثقل
 مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا
 اعمت فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فثقل لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض
 النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم (ولما منع ان يمنع التلازم) بين الثقل والبرودة وبين
 الخفة والحرارة (مطلقا) ذلك التلازم (في العناصر) فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة
 او برودة بلا خفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما ان البرودة علة الثقل (فيمتنع الخلف)
 فلو وجدت في الافلاك لترتب العلولان عليهما (فلنا قد يتخلف الاثر) عن العلة الفاعلية (لعدم القابل
 كالحرارة فانها توجب الحرارة) في العناصر القابلة لها (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير
 قابلة) للحرارة عند كم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلها
 وان كانتا مقتضيتين لهما (وقال الامام الرازي) في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس
 بحار ولا بارد ان يقال (لو كانت هي) اى الافلاك (حارة) لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل
 الذي هو طبيعة الفلك (والقابل) الذي هو مادته (من غير مائق) هناك لكونها بسيطة (والثاني
 باطل والا كان الاقرب) من الفلك (اسخن كرويس الجبال الشائخة ولا سخالة) اى الثاني باطل
 لما ذكره ولا سخالة (ان تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التي هي في غاية الحرارة
 (مع انها) اعنى السموات (اضعاف اضعافها) اذ هي فيها كقطرة في بحر لحي (قلنا) في الجواب عن
 هذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالتوابع فربما لا تقبل مادة الفلك الامرية ماضعة) من الحرارة
 فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا (ثم) ان سلمنا قوة حرارتها قلنا (اثر التسخين) منها (قد لا يصل اليها) لان
 الطبقة الزمهريرية مائعة له (وهو) اى الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فانها حارة يصل
 اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على
 المعتمد اعترضارا بعبارة وهو قوله (والقياس عليها) اى قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على
 الشمس في التسخين (ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها) هي السخنة اذا انعكست من سطوح
 الاجسام الكثيفة (ولذلك اذا انعكست) اشعتها من امور صغيلة جدا (احرقت) الاشياء المنعكس
 اليها (كما في الرايا المحرقة) وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضى تسخينها واعتراضا خامسا اعنى
 قوله (وما ذكره منقوض بكثرة النار التي فيها عندهم) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل
 المعتمد لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية ثقلا ومهسا ولا يتصور مقاومتها للافلاك
 المتسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى (ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة
 سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغريبة (وتركة) بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة
 عسرة) اى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر
 او يسر (الا بالحرارة المستقيمة) في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحة
 الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساد
 معلوم مما مر (ومنها انه لا يقبل الكون والفساد) يعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها
 ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي

منه واما البعد منه فغير محدود (لانه وهو ظاهر ولا يغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد أكثر فلا ينضبط بهما جهتان احد بهما في غاية البعد عن الاخرى (ويكون) ذلك الجسم المحدد الكرى (واحد والافاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية) الحقيقة التي تنتهى الاشارات الحسية بسطحه الاعلى (ويكون) هو وحده (كافيا لتحديد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحيط حيثن حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قبل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة (اولا يحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجا واقعا (في جهة من الاخر فتكون الجهة متعددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متعددة (بهما) والمفروض خلافه) وايضا فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى ابن (فقد ثبت) بما قررناه (وجود كره بها لتحديد الجهات) الحقيقة (محيطة بالكل) اى بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذى يتساوى بعده عنه وتنتهى به الاشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب ثم له) اى للمحدد (احكام منها انه بسيط) لا مركب من بسائط متعددة (والاجاز انحلاله واللازم باطل) فاللزم مثله (اما لازمية فلان) المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملافيا باحد جانبيه شيا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك ان (البسيط يمكنه ان يلا في باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما) اى تساوى الطرفين في الماهية فاذا لا في احدهما شيا جازان يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلان ذلك) اى الانحلال (لا يكون بالحركة المستقيمة) وتبعد بعض الاجزاء عن بعض وقديقال جازان تكون الملافاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة (وهى) اعنى الحركة المستقيمة (لا تكون الا من جهة الى جهة) اخرى (فتكون الجهة متعددة قبله) اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) متعددة (به) هذا خلف ومنها) اى ومن احكام المحدد (انه شفاف) لا لون له (وكذلك سائر الافلاك) شفاة غير ملونة وذلك (لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى لانهم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلتن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرقتكم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما (واعلم ان هذا) الذى ذكره (لا يتمشى في المحدد اذ ليس له وراء) حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئى (الا ان يقال لو كان) المحدد او فلك الثوابت (ملونا لوجب رؤيته فتقول) جازان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلنا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لا يجوز ان تكون هذه الزرقة) الصافية (الرؤية لونه لا يقال ذلك) اى لون الزرقة (امر يحس به في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر) فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة متفاوت قعره قريبا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذى بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه (لانا نقول) الزرقة قد تكون لونا متخيلا كما ذكرتم و (قد تكون) ايضا (لونا حقيقيا) قائما بالاجسام (وما الدليل) قائم (على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلى) اى لا دليل على ذلك فجاز ان تكون تلك الزرقة الرؤية لونا حقيقيا لاحد الفلكين (ومنها انه) اعنى المحدد (لا ثقيل ولا خفيف لانهما) اى الخفة والثقل (مبدأ الميل الصاعد والهابط) وانفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين (وهما) يصححان حركة محلهم (بالاستقامة فيقتضى) وجود الثقل والخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحديد الجهة قبل) اى قبله لانه وهذا الدليل لا يثبت على تحديد الجهة بخص بالمحدد (ولا يعم الافلاك) الباقية (والحجة العامة) للكل (انها) متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه مقتضى القرب للحركة المستديرة (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيها) اى تنافى المبدئين باعتبار تنافى الميلين

كذا فقد تعلق الإشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهى موجودة
لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك) اى متعلق الإشارة الحسية ومقصدا لتحرك بالوصول اليه
او القرب منه (لا يقال الجسم يتحرك) فى الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدوم) فقد جاز
ان يكون المعدوم مقصدا لتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة
وايضا الإشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منها ما موجودا (لانا نقول) فى الجواب عن الاول
ان السواد المعدوم مقصدا لتحرك ولكن (لا بالحصول فيه) او القرب منه (بل بتحصيله) بهذه الحركة
(والضرورة) العقلية (تحكم بوجود ما يراد) بالحركة (الحصول فيه وعدم ما يراد) بالحركة
(تحصيله) اى تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب
من المعدوم والثانى يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفى الجواب عن الثانى
ان الإشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنها نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار
اليه وموجود فى الخارج (ولاشك) فى (انها) اى الجهة (شئ ذو وضع) اى مادي لا مجرد (لان المفارق)
المجرد عن المادة (تمتع الإشارة) الحسية (اليه و) يتمتع ايضا (الحصول فيه) اى حصول الجسم
فى المفارق والوصول الى القرب منه (و) لاشك ايضا فى (انها) اى الجهة (لا تنقسم) فى مأخذ
الإشارة وامتداد الحركة (والا) اى وان انقسمت فى ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة احد جزئها)
لاهى تمامها (فانا اذا فرضنا الإشارة والحركة انقسمت) اى وصلت (الى جزئها الاقرب فان انتهت)
هناك الإشارة والحركة الى تلك الجهة (فهو) اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون
ملو راءه) اى لا مدخل له فى تلك الجهة (والا) اى وان لم تنته هناك الإشارة والحركة الى تلك الجهة
(فالجهة ما وراءه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا
من الجهة لجواز ان تكون تلك الإشارة والحركة الباقية فى الجهة لا اليها اجيب بان هذا ينافى ماهية الجهة
لانها ما اليها الإشارة والحركة فلو كانتا فى الجهة كانت الجهة مسافة لجهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة
موجودة فى الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة فى امتداد الإشارة واستقامة الحركة (فهى)
اى الجهة (نهايات وحدود) اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت
نقطا وان انقسمت فى امتداد واحد كانت خطوطا وفى امتدادين كانت سطوحا (والا) اى وان لم تكن
نهايات واطرافا بل كانت اجساما (لكانت) الجهة امرا (مخبرا بالاستقلال فكان منقسما)
فى الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من
استحالة انقسامها فى مأخذ الإشارة وامتداد الحركة (وايضا فلو لم تكن) الجهة (حدودا) مختلفة الحقائق
قائمة باجسام متناهية (فاما الخلاء) اى فهى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم (وانه) اى
الخلاء بكل المعنى (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (او الملاء المتشابه) اى اوهى فى الملاء الذى
لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهى (فلا يكون) هناك جهات متخالفة
الماهية اذ لا يكون (احد جزئيه) اى جزء من الملاء المتشابه (مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع)
لانهما متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود الغروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور
طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهر به عن بعض آخر منها (وقد علمت) فى مباحث الاعتمادات
(ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (ماعدا
العلو والسفل فانهما جهتان حقيقتان) لا تبدلان اصلا واحديهما فى غابة البعد عن الاخرى
(فاذن لابد من جسم يحدد هما) ويعين وضعهما (و يكون) ذلك الجسم المحدد (كريا يتحدد القرب
بمحيطه وهو العلو) يتحدد (البعد بمر كزه وهو السفلى) لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث
يستحيل ان يفرض فى داخله ما هو ابعد منها (لان غير الكرى) من الاجسام (لا يتحدد الا القرب

القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشئتين المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال هي كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمي هذه الصناعة انه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحاتها او منهم من ادعى انه رآها وعطارد اكشامتين عليهما (وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة) دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم انه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشمامة) فانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالخوفي وجه القمر فهذه النقطة هي الشمامة واما الشامتان فجاز ان تكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطارد (فهذه التسعة) التي ذكرناها (هي الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعد لها عليك عدا ان شاء الله تعالى وميناه) اي مبني ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (ان الافلاك لا تنفرد) اصلا (والاجاز ان يكون) هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسباح في الماء وان سلم ذلك) اي امتناع الانحراف (فلم لا يجوز ان تكون الكواكب على نطاقات) اي اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لقطار الكواكب المركوزة فيها (تتحرك) تلك النطاقات (اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات باسرها مفرقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة (وليس ذلك) اي اثبات النطاقات والحركة عليها (ابعد من) اثبات (الخارج) المركز (ومتممه) المختلفي الثخن والوضع (ثم) ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا (لم لا يجوز ان يكون للكل) من حيث هو كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هي) اي حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب (فيغني) هذا الذي ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحرك هذه الحركة السريعة وتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فيتنظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على مثل زحل فتكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه (و) لنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم (لم لا يجوز ان تكون الثوابت كل واحد منها على فلك) فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكره واضعافا مضاعفة (و) قولهم (بقاء نسبها) اي نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مرتكزة في كرة واحدة (لا يصلح لتحويل لجواز اتفاقها) اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت (في الحركة) سرعة وبطأ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها واوضاعها (ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها) اي بعض الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكره من الترتيب (وحكاية الكسف) اي كسف السيارات للثوابت على ما ذكره غير مسلم و (ان سلم فقيما يقع) من الثوابت (في مداراتها) اي محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها (فكيف السبيل الى الجزم في غيرها) اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما لبست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا ~~المقصود الثاني في المحدد~~ اي في اثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه (قالوا) اي الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصود التحرك) الابن (بالحصول فيه) اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة

تلك القوة البسيطة (في مركب) هو المادة التي يخلق منها الحيوان والنبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوالب متعددة جائز لاني مادة بسيطة * الوجه (الرابع الافلاك الخارجة المراكز كل من متممها يختلف جابها بالرقعة والبخانة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين افعلا لا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما او ما ناله ان يكون متشابه غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والثقل ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا * فرع * على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (فالاناء كلما كان اقرب الى المركز) اي مركز العالم الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا (كان اكثر احتمالا للماء) مما اذا كان ابعده عنه كراس جبل (وذلك لان ظاهر سطحه) اي سطح الماء اذا خلى وطبعه في اي موضع فرض (قطعة من دائرة) بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سبال تقضي طبيعته تساوى بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كروي وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار رأس الاناء شأ واحد بمرطفيه دائرتان مركزهما واحدا واحدا بهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحديدا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهده الخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى بملاء الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعده فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر من الماء اعني بملاء ما بين قطعتين من سطحين كرين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه بمنه ويسره والى ما لخصناه اشار بقوله (ولما كانت الدائرة اصغر كان التقعر فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد) هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) اي الذي لا تركيب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه (ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصري العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب * القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد * سنة * الاول * ان الحكماء (زعموا ان الافلاك) الكلية (الثابتة بالرصد تسعة) هذه التسعة (على اربعة وعشرين فلكا) اي هي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سنبلى عليك كلية وستة تدور وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهي (فلك الافلاك) سمي به لاشتماله على جميع ماعداء من الافلاك (وهو المسمى) ايضا عندهم (بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمى (بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحت فلك الثوابت) وهو الكرسي (ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه اقرب اليها من سائر الافلاك قالوا (دل على وجودها الحركات المختلفة) في الجهة او السرعة والبطء او فيهما معا (فانه لا بد لها) اي لتلك الحركات (من محال متعددة) اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الحجب فاهو اسفل يحجب ما هو اعلى) اي يصير سائرنا عينا اذا وقع على محاذاته (وهو) اي الحجب (على ما ذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقته فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد ايكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب لانها تستر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبني الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتها اذ لا سيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند

الواقعة على ظاهرها (ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي) اي تلك الحشونات على الارض (كجوارسة على كرة كبيرة) اذ قد ينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعبة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلا تخرجها) تلك الحشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية بجملتها لا يغني) اي لا يفيد قولهم المذكوران دافع ذلك السؤال (اذ الكرية) الحقيقية (لا تقبل الاشد والاضعف) حتى بتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الحشونات القادرة في كمال الكرية فاذا ن حقيقة الكرية متفية عنها قطعاً بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فان لم بها جزء من الارض ثم ان اليوسة التي فيها حافظه لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقضى لتلك الحشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا بدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعينا . فان قيل كون اليوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظه للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعاً اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلاً مخصوصاً واقتضت ايضا كيفية حافظه للشكل مطلقاً فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكد لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظه للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك * الوجه (الثاني الافلاك المكوكة فيهما نقر) اي حفر تتركز الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار الماثلة لتلك النقر (والموضع) اي مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب اوتد وبر او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او تتم منصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون الا لا اختلاف المواد ولا اختلاف استعدادات مادة واحدة ولا بتصور ذلك في الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى القوا على كما جاز استناده الى امور تعود الى القوا بل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتد وبر والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالة فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة وجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكالا مستديرا * الوجه (الثالث الفاعل) عندهم (لاشكال الاعضاء) في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) الا ترى انها لم تغد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اي فعل

فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في اسمائها وحدودها * الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك * الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان * الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجهه وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موضوعا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزائه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشربان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة * فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله (فاعتبر ذلك) اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة او الحس (في الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) ونظائرهما (وفي الفلك يظهر لك الفرق) بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (الركب بخلافه) فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها واربعتها اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقين عموم من وجه كما هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكره هنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال (ولكل جسم) بسيطا كان او مركبا (شكل طبيعي) وذلك (لوجوب تنافيه) لما سيرد عليك من استحالة لاتناهي الابعاد (فلو خلى الجسم) اي جسم كان (وطبيعته) بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية (يحيط به حد) اي طرف واحد فيكون كرة (او حدود) اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها (و) قال (الشكل الطبيعي للبسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لان له) اي للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام (قوة) اي طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة) التي للبسيط (الافعال واحدا) اي غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا او نقطة وهي امور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان (وشكك) فيما ذكر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (بوجوه) اربعة * (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاعوار والوهاد (وقولهم) في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه (تضاريس الارض وخشوناتها)

فليس شئ منها طبيعيا او يتوجه (الى احدهما) فقط (فالاخر ليس طبيعيا) له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد * (الثاني) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و (مكان المركب) اي مكانه الطبيعي (مكان البسيط الغالب فيه) فانه يقهر ماعداءه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعي له (هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج) المركب المتساوي البسائط (عنه) اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه (لم يعد اليه طبعاً) بل سكن انما اخرج (لعدم المرجح) فلا يكون ذلك المكان طبيعيا (و) البسيطان (المتساويان في) الحجم و (المقدار قد يختلفان في القوة) فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة (فالمعتبر) من التساوي في بسائط المركب (هو التساوي في القوة) دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب يجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مانعا للآخر في حركته اولا فان لم يمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقا سر وان تما نعا مثل ان تكون النار من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن خيره مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتقاومان فيجتنبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني يجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشد عند القرب من احيازها وتفتت عند البعد وان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباعدة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا في حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم * **الفصل الثاني** من فصلي المرصد الاول (في اقسامه) اي اقسام الجسم الطبيعي الذي تبين في الفصل الاول حقيقته واجزائه (واحكام كل قسم منها) اي من تلك الاقسام (وفيه) اي في هذا الفصل الثاني (مقدمة واقسام) خمسة * **المقدمة** * الجسم ينقسم الى بسيط ومركب (ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما) (و) الجسم (البسيط له رسمان) مشهوران * (الاول ما جزؤه) اي كل جزء منه (مساو لكله في الاسم والحد) كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادى وحده او الصورى وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا اي مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور في رسم البسيط (هو الجزء المقدارى والاورد الهيولى والصورة) فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شئ من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقدارى كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما اولا * (الثاني) من رسمى الجسم البسيط (ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) اي من هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات) في رسم البسيط * اول ما جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقدارى يفرض فيها تساوى كله في اسمه وحده دون الفلاك اذ ليس اجزائه المقدارية المفروضة

بفعل الفاعل المختار) على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) لعدم صحة ادلته (اصل) كثير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فتتحققه ولا تنس) كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعي) تقتضى طبيعته حصوله فيه (ضرورة انه لو خلى) الجسم (وطبعه) اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة (لكان له مكان ضرورة) اذ لا يمكن جسم لافى مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا بل لابد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة (قلنا) ما ذكرتم (ممنوع بل لو خلى) الجسم وطبعه (لكان كالمحد د لا مكان له) كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه (او) نقول اذا خلى وطبعه (تكون نسبتها الى الاحياز) كلها (سواء حتى يخصصه) الفاعل (المختار) بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه في نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه (و) نقول (لو فرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط) واذا جعلت الارض باسرها في اى حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلامر جميع فائتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذى هي فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس لشي من الامكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ماعداء (واذا رمينا مدرة) الى فوق (فانما تعود) المدرة (الى مركز الارض) لالان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء ما ثل الى كله) الذى يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقى في وسط المسافة التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذى هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهاى تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث الشرقية (وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم) بحيث (لو خلى وطبعه لكان يقتضى حيزا مبهما ككل جزء من الارض) فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض (ويكون المخصص) لذلك الجسم بحيز معين (امرا من خارج) كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجرى عن جميع الامور الخارجية عنه واما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لا تصل بكماله فلم يبق موجودا مفردا مقتضيا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر ^ف فرطان ^ف على ان لكل جسم مكانا طبيعيا * (الاول لا يكون لجسم) واحد (حيزا طبيعيا فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا) المكان الذى هو فيه الآن (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا) اى وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما (فالآخر ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ما خلى وطبعه (و) ايضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنهما) بالقسر ثم خلى وطبعه (فاما ان يتوجه اليهما) معا (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسرى في جهة واحدة (او لا) يتوجه (الى واحد منهما)

الاتصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة لبت علم لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد ان تكون صلتها الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (حاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها) عليها (اذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها (عدم المادة) لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهى) اى تلك الصور المتواردة عليها (كالدائم تزال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (اخرى) فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعام (وحاجة الصورة) الى الهيولى (فى الشخص) والعوارض اللازمة لتخصصها (اذ قد علمت ان تخصصها) وتعددتها (لمادة وما يكتشفها من الاعراض) وعلت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لانها) اى الاجسام (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الانفكاك وقبول الالتئام والتشكل التسايع لهما (بسهولة) كما فى العناصريات الرطبة مثل الماء والهواء (او عسر) كما فى العناصريات اليابسة مثل الحجر والحديد (او عدمه) اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف فى تلك اللوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ لأمور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية (بل) لا بد ان يكون ذلك (الامر) مخصص (اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض) ويجب ان يكون ذلك الامر المخصص لازما ليكن استناد ما هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المخصص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لا بد حينئذ من ان يكون جوهرها فقد ثبت فى الاجسام جوهر مخصصة هى مباد لا تارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك (والا) اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (عاد الكلام فيه) لاحتياجه حينئذ الى امر آخر مخصص يستند هو اليه (ويتسلسل قال الامام الرازى) الذى حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والايون وغيرها مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صوراً مقومة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا (انها من) قيل (الاعراض) وما ذكره من لزوم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور اخر مخصصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الصورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت منصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى (و) حينئذ (نقول) لهم (لما تمتع تعاقب صور بلا نهاية فلم) اى فلاى شئ (بمتع تعاقب اعراض بلا نهاية) بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصورة النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها لا تقبل الاما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك باننا علم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهرى مخصص (وربما يستدل) على اثبات الصورة النوعية (بان الماء اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع باردا فتمه امر هو مبدأ للكيفية باق) يرد الماء الى الكيفية اذ انزلة بعد زوال القاسر (قلنا) ان سلم ان فى الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلا يجدكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتى يكون صورة نوعية على اننا لانسلم ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) اى عود الماء الى البرودة (ليس

فضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقص المذكور (ولكن لما منع ان يمنع ان الشكل) وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى في الشمعة) فانها (تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقول الفصل والوصل كما زعمتم. (ولايحاج) عن هذا المنع (بان ذلك) اى قبول تبدل الاشكال (بقضى) لا بحالة (القسم الوهمية) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ (وتجضى) القسم الوهمية كما مر (الى) القسم (الانفكاكية) ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك في دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المسادة لكانت قابلة للقسم الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة في دليلكم (كلها ضائعة) لا حاجة اليها (ويمكن الجواب) عن هذا الذي قلناه (بانه لا ينافي حقيقة الكلام) وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر * (الثاني) من الوجوه الثلاثة (الصورة الجسمية لو) خلت عن الهيولى (قامت بذاتها لاستغنت) في نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه * (الثالث) من تلك الوجوه ان يقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة (نفرض الكل تفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فان كان لا يميز نمه) بين صورة الكل وصورة الجزء (فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان) بينهما (تميز وقد عرفت) في مباحث التعيين (انه لا يميز) ولا تعدد (بين الامثال) اى بين افراد ماهية نوعية (الابالمادة) وعوارضها (فهى) اى الصورة الجسمية (مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه) من انه مبنى على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلا نكرهه) رابعها) اى رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) في مباحث الماهية (انه لا بد) في الماهية الحقيقية المركبة (من احتياج احدا الجزئين الى الآخر) فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وحيث فلا بد بين جزءى الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة (فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والاثم لها) اى للهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها الكنا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الاسبب الصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده (و) ايضا لو كانت الهيولى علة للصورة (لا يجمع فيها) اى في الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شئ واحد فانها حيثئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبنى على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه (و) ايضا لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة (لانها) في حد ذاتها (تقبل صور لانها لا تكون علة للمعينة) اى لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها د فعا للتحكم بل ليس للمادة الامجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر (ولا الصورة) اى وليس الصورة ايضا علة (للهيولى لانها حالة فيها فاحتاج) الصورة (في وجودها اليها) وينجى على هذه العبارة انه يلزم حيثئذ كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجود محلها (و) ايضا ليست الصورة علة للهيولى (لانها) اى الصورة (لا توجد الامع التامه والتشكل) لما مر (والهيولى متقدمة عليهما) لانهما من نوابع المادة المتأخرة عنها واما المتأخر متأخر كما ان مامع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتأخر مامع المتأخر انما تظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما (و) ايضا ليست الصورة علة للمادة (للزوم انتفائها) اى انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعنى لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تبدل وتزول عند ورود

الهيولى مجردة (وقد عرفت ما فيها) اى في هذين الوجهين من الفساد ما في الثاني فلجوز ان تصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شئين واما في الثالث فلان الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلا تكررهما * ثالثها) اى ثالث التفاريع (ان الصورة) الجسمية ايضا (لا تخلو عن الهيولى لوجوه) ثلاثة * (الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى) لكانت اما مشارا اليها او غير مشارا اليها (فان كانت مشارا اليها كان) فلك المشار اليه (متاهيا) في جميع الجهات لتناهي الابعاد (و) كان ايضا (مشكلا) بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متاه بلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة (اما النفس الجسمية) ولو ازمها (فكل جسم) يجب ان يكون (له ذلك الشكل) العارض لمقدر مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقضية له (فيتساوى حينئذ) (الكل والجزء) في الشكل والمقدار الخصوصيين وهو محال (اولا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون) الصورة المجردة (قابلة لغيره) اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له (وما هو) اى ليس قبول شكل آخر (الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطالناه) بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى (وان كانت) الصورة المجردة (غير مشارا اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد) الجوهرى المعتد في الجهات الملتزم للامتداد العرضى ذهنا وخارجا (ويمتنع ان يتصور) هذا الامتداد (بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون) الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة (امرا عقليا محضا) لاتعلق له بحيز اصلا (فيمتنع) مقارنته للمادة (المتحيرة) ولوتبعها كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متاهية ومتشكلة فذلك الشكل اما الجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا التردد مما جعل في المخصص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لاحالة في جهة ومخصصة بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير اليها حال كونها مادية (لا يقال هذا) الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا خصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار (ينقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته) التي هي صورته النوعية (وجزؤه ككله) في تلك الصورة النوعية (ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل) المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكرى (لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما (لكن ثم مانع) يمنع من التساوى في الشكل والمقدار جميعا (وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل) مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقضى لها صورته النوعية الخالصة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين (فامتنع ان يكون للجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار (والالم يكن جزءا) وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقص بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لامستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقة مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتساخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية (واما في الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك (الا الطبيعية) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية (فلا يكون ثم كل ولا جزء

جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مروا ان لم تنقسم اصلا كانت جوهر افردا وان انقسمت في جهة واحدة اوفى جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهريا لانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فتكون الهبولى حينئذ امرا حالا لا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا خلف (والا) اى وان لم يكن اليها اشارة بان لا تكون متغيرة لا اتصالا ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هبولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) ان نحصل معها (في جميع الاحياز والمظاهر والا) نحصل (في شئ منها او) نحصل (في بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة باطله فلا ولان) باطلان (ضرورة) لان الهبولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر (والاخير) باطل (لعدم التخصيص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهبولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لامعينا (فان قيل لعل صورة نوعية) تحل في الهبولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي (تخصصها) بحيز معين (وابضا ينقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه بحيزه) المعين (بلا تخصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في حيز معين (فلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعها كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيزه) المعين من اجزاء حيز الكل فان الهبولى الجسمية مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء اوفى بعضها او لا تحصل في شئ منها والكل باطل وقد يقال جازان يقارن الهبولى صورة اخرى او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد تكون الهبولى المجردة هبولى عنصر كلى فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت نقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بإمكانتها الجزئية فلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجوده في الخارج فلا تقتضى مكانا وايضا جازان يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما اختصاص بحيزه) المعين الذى هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز او) مخصصة له (بحيز آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة الى ذلك الحيز) والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز اوفى حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم القادر المختار وانه لا تخصص) بالحيز المعين (الا الصورة) وما يتبعها من الاوضاع لكننا نقول ان الجسمية اذا حلت في الهبولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره * الوجه (الثاني انه يلزم له) اى للمجرد الذى هو الهبولى (فعل وقبول) يعنى ان الهبولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشئ الاحدى الذات يتمتع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هذا خلف * الوجه (الثالث) لوجاز تجردها هبولى جسم عن صورته لجواز تجردها بعد انقسامه الى جزئين مثلا وحينئذ نقول (مادة الجزء) مادة (الكل ان تجردنا) معا (فان كانتا واحدة) بان لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهم ولا معه) وذلك محال (والا) اى وان لم يكونا واحدة (كان المجموع) المركب من مادتي الجزئين اعنى مادة الكل (زائدا) على مادة الجزء (فتم مقدار) باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية (كأمر) فلا تكون

الجسم مركباً من جزئين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم ينجح في ثبوت شيء منها له الى برهان (واللازم باطل) فانهقل الجسم ولا تعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل حقيقة) يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة ولكنه وهو ممنوع * المقصد الثامن * في تفرعات لهم على (وجود الهيولى * احدها اثبات الهيولى لكل جسم) وانما احتج الى هذا الاثبات (اذ تلك الحجة) التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت (لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل) كالغصريات (ولعل بعض الاجسام لا يقبلها كالفلكيات) على رأيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر (فقال ابن سينا طبيعة الاتصال) اي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها (لجميع) اي لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلاً موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتنازعة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج مالم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا وسطحا مثلاً وكل ما كان اختلافه بالخارجات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (فاذا ثبت احتياجه) اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية (الى المادة) في الاجسام العنصرية لكونه حالاً فيها (امتنع قيامه بنفسه) في شيء من الاجسام (والا) اي وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلاً (كان) ذلك الاتصال الجوهرى (في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه) اصلاً (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها (فتكون) بالنصب على انه جواب النفي (قائمة بذاتها تارة وبغير اخرى كما لا تكون جوهرًا مرة وعرضًا اخرى) اي كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي) اي لانسلم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل الى اثباته) فان ما ذكرتموه من اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقاً امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان يتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك (وان سلم) ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد (لا يكون الشيء محتاجاً لذاته) الى محل (ولا غنى لذاته) عنه (بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم ان يكون الغنى بذاته عن شيء حالاً فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجاً الى محل اولا واذا لم يكن محتاجاً اليه لذاته كان مستغنياً عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه (واما النقص بالطبيعة الجنسية) بان يقال الحيوانية مثلاً طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضى في الانسان ما لا تقتضيه في الفرس (فقد عرفت جوابه) حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا بدخل في الوجود الا بعد تحصيله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها النوعية فجازا اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متصلة لا يتصور اختلاف لوازمها * (ثانيها) اي ثانياً تفرعات الهيولى (ان الهيولى لا تخلو عن الصورة) اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقاً وذلك (لوجود * الاول الهيولى المجردة) بالفرض عن الصورة (اما اليها اشارة فتكون) الهيولى حينئذ (جسماً او) امراً حالاً (في جسم لامتناع الجوهر الفرد) وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسماً اي صورة

مغاير للهويئتين التي تتجدد بالاتصال والانفصال فاننا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة (على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه) اذا جعل في الكبران فقد زالت هويته الشخصية (الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا) حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة (اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير) ونعم امر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال (واحد وتارة لاتصالات متعددة) والدليل على ان نمم امر باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التي في الكبران (الى ذلك الشخص) الذي كان في الجرة (كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال) تلك (الهوية) الشخصية (لا يزال جزءه وبقاء جزءه) آخر (بل بانتفاء الاجزاء بالمرّة لما كان) الامر (كذلك) بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الواحداني ليس باقيا قابلا في جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما امر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعدا ماله بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهوي هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال ﴿ تنبيه ﴾ (وربما قالوا) في اثبات الهوي (الجسم له قوة وفعل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لا يكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعل لا امتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهوي موجود بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعاً (وربما استعانوا) في اثبات الهوي (بالخلط والتكاثف) الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعلق للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والفساد) اي وربما استعانوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهوي وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين بهما مني على وجود الهوي فيلزم الدور (والعمد) عند المتكلمين (في نفي الهوي انها) على تقدير وجودها (اما) ان يكون (لها) حصول في الحيز (اولا) يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال لجسم) اي فالهوي جسم لان التحيز بالذات لا بد ان يكون جوهر امتد في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهوي الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها (اولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهوي) حينئذ (صفة حالة في الجسمية) تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوب بكم (والا) اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لاستقلالها ولا تبعا (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصا ناعتا لها (لانه) اي لان ما لا تحيز له اصلا (امر معقول محض) لا تعلق ولا اختصاص له بتحيز قطعاً فكيف يتصور حلول الجسمية التحيرية بالذات فيه وقد يجاب باننا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الحسالة في اجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهوي لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لاصفائها (وقد يقال) في نفي الهوي وابطال تركيب الجسم منها لو كان

تمامها (قد يكون تشخص احدهما مانعا) من ذلك القبول (او) تشخص (الآخر شرطه) فلا يكون
الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقد ان الشرط وهذا
مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما
امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب (وربما) بمتراض على
برهان الهيولى (يقال الاتصال) هو (الوحدة والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان
عنه (فعلينا ان يكون الاتصال جزءا من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له
(فانا من وراء النع) اى يمنع كونه جزءا منه (وهذا) الذى يقال (فيه التزام ثبوت امر غير الاتصال
قابل له) وللا انفصال ايضا (ويصير النزاع) حيثئذ (في كون الجسم ذلك القابل) وحده (او مع
هذا الاتصال) المقبول (ولاشك ان الصورة الاتصالية) اى الجوهر الممتد في الجهات الذى تبين
بنى الجزء اتصاله في نفسه (اول ما يدرك من جوهرية الجسم) اى حقيقته بل هو الجسم في بادىء الراى
المعلوم وجوده بالضرورة (والذى يحتاج الى الاثبات) بالدليل (هو المادة) المتصفة بذلك الجوهر
المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول (فيصير النزاع) في ان الجسم
ماذا انزاعا (لفظيا) لافادة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهر اوراء
هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل
للاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب
كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما تخل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات
كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين
آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سبأ في تحقيقه ~~وهنا سؤال يستصعب بعضه~~ (و) ذلك السؤال
(هو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم) كما زعمتم (فبرزوا له) الذى هو الانفصال (تعدم هوية الجسم)
لانتفاء الكل بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلا له) اى زواله اعنى الانفصال (واذا كان الجسم) قابلا
لزواله كما ادعيتوه ايضا فلا بد ان (يتبقى مع زواله) واذا بقى معه (فليس هو) اى الاتصال (جزءا للجسم)
والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذى هو زوال الاتصال ينافى ~~كون~~ الاتصال جزأه
فقد زعمكم فيما ذهبت اليه القول باجتماع المتألفين (وطن) المستصعب (ان ذلك) السؤال (مغلطة
وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال) اى لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التى بها) للجسم
(قبول الامتدادات الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع
زوال هذه الصورة عنه (و) يقال ايضا (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزءا للجسم) لانه عرض
فلا يكون مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم بأشكال مختلفة
المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافى الاتصال العرضى ينافى
الاتصال الجوهرى اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقى الكمية المعينة وايضا اذا
اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جازان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية
فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا تثبت الهيولى فاذا كره ليس جوابا لسؤال (وجوابه)
الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هويته الشخصية
الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (اخرى) فانه غير معقول
كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحد تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمة امر يستحفظ
الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء في الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال
والانفصال المتعاقبين عليه (وتتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة
اتصالية وتارة هويتان او اكثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو

هبولي) كما ذكرتم في الجسم (لزم ان يكون للهبولي هبولي) اخرى فينقل الكلام اليها (ويلزم التسلسل) في امور مرتبة موجودة معا (وهو) اي هذا الذي ذكر في المعارضة (مندفع) عنهم (بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل) للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهبولي هبولي) اخرى (الابا ثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا) الاتصال الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها (والثاني انه) اي ذلك الاتصال المغاير (يزول عنها ويعود اليها) حتى يثبت في ذات الهبولي شيان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهبولي هبولي اخرى (وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها) اي وحدة الهبولي (وكثرتها بحسب ما يمرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة) فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحادثة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحادثة فيها (والافهي) في نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي) في ذاتها (استعداد محض لافعل لها) في الصفات المذكورة (الا بالصورة) فهي متصفة بها تبعاً لها لا في حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذي ذكر على اثبات الهبولي (لا يتم الا بابطال قول من يقول) كذيقراطيس واتباعه (مبادئ الاجسام) البسيطة (اجزاء) هي اجسام صغار صلبة (متجزئة في الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكنها (غير قابلة للتجزئة) الموجبة للاتصال (بالفعل) في الخارج (واتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل) في نفسه (بالحقيقة وغير قابل للاتصال) الانفكاكي بل للاتصال الوهمي (والجسم الذي يقبل الانفصال) الفكي كالماء مثلاً (غير متصل) في نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لجزءه من ادراك الفاصل التي بين تلك الاجزاء (فليس ثم امر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك اجسام صغار نجتمع وتفترق ومحمول ما ذكره المصنف ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلاً في نفسه فيكون جسماً مفرداً او يكون في تركيبه متنبهاً الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركباً من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهبولي بالبرهان المذكور لا بدناؤه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها (وابطله) اي قول هذا القائل (ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها) اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي (نحدث فيه القسمة الوهمية اثنيتة تكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجلمة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر (الخارج الموافق لها في الماهية) بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية (فيجوز) حينئذ (على) الجزئين (التصلين) المفروضين في جزء واحد (ما يجوز على) الجزئين (المتصلين) اعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر (من الانفصال) الرافع للاتحاد والاتصال (و) يجوز ايضا (على المتصلين) ما يجوز على المتصلين من الاتصال (الرافع للثنائية والانفكاكية) وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فتكون مشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعاً فنعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال (اللهام الامناع) خارج عنه (وذلك المانع لا يكون لازماً لماهيةه والا انحصر نوعه في شخصه) واذا لم يكن لازماً (فيمكن مفارقه وعند فرض زواله يكون قابلاً للاتصال والانفصال) بالفعل (وبحصول المطلوب) الذي هو اثبات الهبولي (وبناء) اي مبني ما ذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التي هي تلك الاجسام الصغار (متوافقة في الماهية) كما اشرنا اليه (وهو ممنوع) لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في النوع واستبعاد تركيب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم الخصم كان جدلياً لا برهانياً (ثم نقول) وعلى تقدير

قابلا لانقسامات غير متناهية والقسم (اما بالفك) كسرا او قطعاً والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالغوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة (واما باختلاف عرضين قارين) في محلها لبالقياس الى غيره (كالسواد والبياض او غير قارين) في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كماستين ومحاذتين) واما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسم في الجسم (نعم قد ينسج عن) القسم (الانفكاكية مانع كصورة نوعية) كما في الافلاك (اوصلابة) شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية (اوفقداك) يحتاج اليها في القطع (او صغر) متبالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر (واما) القسم (الفرضية فلا تقف ابدأ) وقدين انحصار القسم في الثلاثة المذكورة بانها اما تؤدي الى الافتراق وهي الفككية اولا وحينئذ اما ان تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين اوفي الذهن وهي الوهمية وانما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يدر على تميز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكميات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعاً ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوءه على بعضه لم يفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر ان القسم اثنتان انفكاكية وهي قسم خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسم ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما في الكتاب فليكن بالثبوت في موارد الاستعمال

المقصود السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة (وكون الجسم مركبا منهما) قالوا فالجسم البسيط (متصل) واحد في حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكية كما اذا صب ماء الجرة في اثنتين (فتم اتصال) اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه (نسميه الصورة الجسمية وتدعى انه) اي ذلك الجوهر المتصل (ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال) اي الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتا له فيكون حاله فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول (فان ثم امر قابلا للاتصال تارة والاتصال اخرى) ذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان) القابل (الثابت للشئين) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشئين (المترايلين) فالقابل للاتصال والانفصال بغير كلا منهما (او نقول قابل الاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره) اي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لاوالشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه (فهذا الامر) الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال (هو الذي نسميه بالهيولى) الاولى التي تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل بانصافين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابلة للكميات) النواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقي بحاله (اثبتوا) ايضا (بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق) على حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غير ما يقبله) وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة (والمركب منهما جسما) (وربما يقال في المعارضة) لدليلهم (الهيولى) على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لانفصال فيها (واذا كانت كبيرة) بوروذا الانقسام (كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولها اثبات

(و) مثل (الفاضل عليه) أى على هذا الضلع اعنى مقدار الانجرار (وهو) أى هذا الفاضل
 (مثل) الضلع (الآخر) اذا المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوتر (ك مجموع
 الضلعين ويكذبه الحسن والبرهان) فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط
 جزءا انجر اقل من جزءه (وهذا) الوجه (يليق بالتوقع الثالث من وجه) وهو ان حركة الانحطاط
 اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما * الوجه (الرابع بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها
 مناف لوجود الجزء الذى لا تجزى كما بين من قوله (فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها) مركبا
 (من اجزاء لا تجزى فان كان ظاهرا) تلك (الاجزاء اكبر من باطنها) حتى اذا تلاقت بطواهرها
 وبواطنها كان محيط المركب منها اكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتماله على ظاهر
 اكبر وباطن اصغر (والا) أى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها (فين كل جزئين) من اجزاء
 المحيط في جهة محدبة (واما خلاه) بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام
 في الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقبا مغايرا لما ليس بملاقى على اننا نقول (فان كان) الخلاه الواقع
 بين كل جزئين (بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها) أى ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على
 ذلك التقدير (والحسن يكذبه) فانه محيط المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون
 ضعفه (وان كان ذلك الخلاه) أى كل واحد منه او بعضه (اقل) من قدر يسع جزءا (لزم الانقسام)
 في الجزء لثبوت ما هو اقل منه (واما لا خلاه) بان تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت
 بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) أى باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها
 (كظاها) في المقدار (وهو) أى باطنها (كظاها) دائرة (اخرى محاطة بها) لانطباقه عليه (وظاهر
 المحاطة ايضا كباطنها) لما عرفت في المحيطة (وهي) أى الدائرة المحاطة (كثلاثة ورابعة) الى دوائر اخرى
 (بالغة ما بلغت فتكون اجزاء طوقية الرضى مثلا كالقطعية) منها (وبطلانه لا يخفى) والظاهر في تقرير
 هذا الوجه ما ذكر في المخلص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التى لا تجزى دائرة لانا اذا
 جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظواهرها كمساحة
 باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط
 كباطنها وباطنها كظاها المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر
 المحيط كباطن المحاطة بهائم هكذا نجعل الدوائر محيطة بعضها ببعض بلا فرجة بينهما الى ان تبلغ
 دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة
 المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام
 لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاقى فظهر ان امكان الدائرة بناسى وجود الجزء
 * الوجه (الخامس برهن اقليدس) في المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان ازاوية المستقيمة الخطين)
 قابلة للتصنيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتصنيف ايضا وهكذا
 فالزاوية المستقيمة الخطين (تنقسم الى غير النهاية وانه ينشئ الجزء) * الوجه (السادس برهن) اقليدس
 في تلك المقالة (على ان كل خط قابل للتصنيف فاذا فرض) الخط مركبا (من اجزاء وتر) كخمسة
 مثلا (لزم تجزى) الجزء (الوسطانى) المقصد * السادس * في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام
 البسيطة الطباع (قالوا لما تقرر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لا يفصل الى اجزاء
 لا تجزى) وما فى حكمها من الجواهر النقسمة في جهة واحدة او في جهتين (فقط فقد ثبت انه متصل
 واحد في الحقيقة) لا مفصل فيه اصلا (كما هو عند الحسن وقابل للقسمة الى غير النهاية) أى لا تصل
 قسمته الى حد تقف عنده كما مر والالزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس
 مركبا بالفعل من اجزاء لا تجزى وما فى حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا تنتهى قسمته اليها فيكون

لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمان (اذلوا تحركت الطوقية) مثلا
(ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسم الرحي الى دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) وانما يتضح ذلك
باخراج خطوط متلاصفة من مركز الرحي الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط
تكون مركبة من اجزاء لا تجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متساوية في الكبر
والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك
الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك
الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها فلزم تفكك الرحي عند تحركها على مثال دوائر محيطية
بعضها ببعض (ولو كانت) الرحي (من حديد وما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن
ان يتفكك منها جزء بابلغ السعي وذلك) الذي ذكرناه من تفكك الرحي حال تحركها والتصاقها حال
سكونها (وان كان مما لا يمنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العباديات ومعلوم)
لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق في الرحي كل هذه) الغرائب (الجماعية ليثبت مذهبكم) * الصورة
(الثانية) فرجاره شعب ثلاث فثبت واحدة منها (وتدور اثنتان حتى يرسم دائرتين الداخلية صغيرة
والخارجية كبيرة) ولا شك ان هاتين الشعبتين (يتمان) الدائرتين معا بحر كتيهما (وهما متلازمان
ضرورة والانفكاك) بين الشعبتين (ههنا مع عدم التأثير) والتساقط (ابعد) من الانفكاك بين اجزاء
الرحي * الصورة (الثالثة) من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احدهما بعقبه
وهي اصغر (والاخرى باطرافه) وهي اكبر (وان شئت فافرضه) اى الدائر على عقبه (ماداباعه
فرأس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير) من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتا هما متلازمان لانه
اذا تحرك رأس اصبعه جزأ لم يقف عقبه اصلا والازم تقطع ذلك الشخص على قياس مامر (ونحن
نعم بالضرورة انه لا ينقطع جزأ جزأ) كيف وتفرق الاتصال بوجب الالم مع انه لا يجد المنا اصلا
(وان شئت فافرضه) اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (في الفلك في كوكبين يدور احدهما قريب
القطب والاخر على المنطقة) فان حر كتيهما في رسم الدائرتين متلازمان والازم الانحراف في الافلاك
وان لا يكون موصوفة بالشدة والاحكام * الصورة (الرابعة) الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها
فان الظل يقطع (بالانتفاص) من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا (كذراع او ذراعين مثلا
(والشمس) في هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف
الظل) عن الحركة (لان الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الى طرف الظل
(انما يقع بخط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس
(يبطل الاستقامة) في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مار
برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا
كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه
بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه
الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين
ليسافى سميت واحدهما باطل بالضرورة * الصورة (الخامسة) دلوعلى رأس جبل مشدود طرفه الآخر
بوند (في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل) عند الوند (ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الى
رأس البئر معا فالدلو يقطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة)
فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوى هاتين الحركتين في السرعة فاستدل
بذلك على الطفرة * الصورة (السادسة) جزء يتحرك جزأ على (خط) متحرك جزأ آخر في جهة حركة
ذلك الجزء (ولتفرض ا - ح خطا) ساكنهما كمان اجزاء ثلاثة (ونفرض) ايضا (ك ه خطا) مركبا

حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء
 الحلقة بان خلقت كذلك فلا * الوجه (الثاني لوجاز) ان يقع (جزءه) لا يتجزى (على ملتي اثنين)
 من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزءا (لا يتجزى) بل كان منقسما (والملزوم حق فاللازم) ايضا (حق
 والازوم بين فانه يكون) الجزء الواقع على ملتقاها (مماسا لهما بالكلية) اي لا يجوز ان يكون بكتبه
 مماسا لشيء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون بهضه مما سالا حد هما
 وببعضه مماسا للآخر (ولامعنى للانقسام الا ذلك واما حقيقة الملزوم) اعني وقوعه على ملتي جزئين
 (فلوجوه) ثلاثة (الاول لاشك انه) اي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله
 (الى) جزء (آخر) كذلك (فانصافه بالحركة اما عند كونه تمامه في الجزء الاول او) في الجزء (الثاني او)
 عند كونه (على الملتقى والاولان باطلان لانه) اي كونه في احدهما الجزئين حاصل (اما قبل الحركة)
 وهو كونه في الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور انصافه بالحركة
 حال كونه في احدهما (وفي الثالث) اعني انصافه بالحركة حال كونه على ملتقاها (المطلوب * الثاني)
 من هذه الوجوه (نفرض خطا) مركا (من اجزاء شفع كسنة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزءا
 ونحت) الطرف (الآخر) من الخط (جزءا) آخر (ثم) نفرض انهما (يتحركان) اي تحرك كل منهما الى صوب
 الآخر على التبادل حركة (على السوية فلا بد ان يتجاوزا قبل ان يتجاوزا وذلك) التجاذبي انما يكون
 (على المنتصف) من الخط (اذا) قد (فرصنا الحركتين سواء) في السرعة والبطء (وهو) اي منتصف الخط
 (ملتقى الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادني تأمل
 صادق * (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء وتر) كالخمس مثلا (ونفرض ذبك الجزئين كليهما
 من فوق كلا) منهما (من طرف) من طرفي الخط (ثم) نفرض انهما (يتحركان) اي كل منهما الى صاحبه
 حركة (سواء فيلتقيان) لاحتالة (في الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو)
 اي الجزء الثالث (على ملتقاها) لانهما معا عليه (وربما يمنع هذا بانهما) اي الجزئين المتحركين
 (يقعان قبل) الجزء (الثالث اذ شرط اتقائهما) الى الثالث (فراغ ما يسمع الجزئين) معا ولا شك ان الثالث
 لا يسمعهما بل يسمع واحد منهما * النوع (الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احدا الامرين لازم)
 اي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو (اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء)
 التي لا تجزى فانهما لا يجتمعان في الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء
 اعني وجود التفاوت يستلزم التجزى (والاول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (منف) ضرورة
 ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطء (فتثبت الثاني) وهو تجزى الاجزاء (بيان لزوم احدا الامرين
 من طريقين احدهما انه اذا) تركبت المسافة من اجزاء لا تجزى فاذا (قطع السريع جزءا) منها
 (فالبطيء لا يقف لمساينا) من قبل (ان البطء ليس لتخلل السكات فهو) اي البطيء (اذن يتحرك فاما
 ان يتحرك جزءه ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول) اعني انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (او اقل
 من جزءه) اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزءه (فيتجزى) الجزء الذي لا تجزى لثبوت ما هو اقل منه
 (وهو الثاني) من الامرين الذين ادعينا لزوم احدهما * (وثانيهما) اي ثاني الطرفين المذكورين
 (ان نثبت ان ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى (فستفني)
 حينئذ (عن الاستعانة بان البطء ليس لتخلل السكات بل يكون ذلك) اي تلازم هاتين الحركتين
 (دليلا على ذلك) اي على ان البطء ليس لتخلل (مستأ نفيا) كما نهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان
 متلازمتين (فعند ما تقطع السريعة جزءا قطع البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة والبطيئة)
 وهو الامر الاول (او اقل لزم التجزى) وهو الامر الثاني (وذلك) اي تلازم السريعة والبطيئة حاصل
 (في صور) ست * (الاولى الدائرة الطوقية من الرشي مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة

عرفت الآن مقدار اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة * الوجه (السابع لولا الجز) وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فتقسم) تلك الصفائح (وجه الارض) ونستر وجوه السموات (وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضرورى البطلان) ورد هذا بما عرفت من معنى لا تنهى الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا قال المصنف (ونقض ذلك) الذى ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركيب الجسم منه (وان كان يمكن الجواب عنه جدا ففيه للمصنف اقتناع) وطمأنينة باطن فارجع انت الى انصافك في الاجوبة التى مر ذكرها * المقصد * الخامس * حجة الحكماء على ان الجسم (البسيط) واحد متصل في نفسه (قابل للتقسيم الى غير النهاية لانه مركب) اى وليس بمركب (من اجزاء لا تنجزى (النوع) اربعة * (النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان * الاول كل متخير) بالذات (بمينه غير يسره ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتخير بالذات يجب ان يكون متقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذى لا تنجزى وصككنا وجود الخط والسطح الجوهرين فضلا عن تركيب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمختيرة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها * الوجه (الثاني انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تنجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضي) من تلك الصفحة (اى) الوجه (الذى الى الشمس غير) الوجه (المظلم اى الذى الينا وهذا ايضا ضرورى) فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد اطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف هى اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضين فلما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكونا حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره وهو بديهى البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضنا اذ يمكن حينئذ ان يفرض فيه شيء غير شيء كما تشهد به البداهة (النوع الثاني ما يتعلق بالمماس وهو) ايضا (وجهان الاول لو تركيب الجسم من اجزاء لا تنجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء) لا تنجزى هذا خلف) لكونه اجتماعا للتقيضين (بيانه) انه اذا تركيب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجمعة مرتبة متلاصقة والالم يكن هناك تركيب حقيقة وحينئذ فلا شك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيما به تماس) الوسط (احدا الطرفين غير ما به تماس) الطرف (الآخر) اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (فينقسم) الجزء الوسط مع كونه غير منقسم (لا يقال لان لم ذلك) اى يجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل) بين تلك الاجزاء (لا نأقول بطلا لانه ضرورى) فان بدية العقل شاهدة بان المتخير بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جدلا فيكون حيزهما) اى حيز التداخلين (واحدا) ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا ما بلغ فلا يكون ثم ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط ولا طرف ولا يخلص من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المفروض) لا نأفرضا تركيب الجسم الذى هو حجم ممتد في الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينهما ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذى ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول (فالداخلية) بين جزئين انما تكون (بعد المماس) بينهما (فلا شك ان الملاقي) من احد الجزئين (عند المماس غير الملاقي) منه (عند المماس التماسية فيلزم الانقسام) في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتيم اذا كان التداخل

لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تجزأ نعم يرسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام * الوجه (الثالث برهن اقليدس) في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول (على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم) لمحيط دائرة فهي لا تنقسم) اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا (ولا تتصور) الزاوية التي لا تنقسم (الاثبات الجزئية) لان تلك الزاوية ان كانت جوهرها كانت جزءاً وان كانت عرضاً فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان البرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لانها اصغر من جميع الخواد * الوجه (الرابع نفرض كرة) حقيقة (تماس سطحاً مستوياً) حقيقياً (لا يمكن الكرة والسطح) المذكورين (وتماسهما ضرورة) على تقدير ارتفاع الجزء كما هو مذهب الخصم (فانه المماسية) بينهما (لا ينقسم والا قاما) ان ينقسم (في جهة) واحدة (فهو خط او) في (اكثر) يعني في جهتين (فهو سطح ولا تطابقه) اي ولا تطابق ما به المماسية من الكرة (على السطح المستوي فهو مستو) سواء كان خطاً او سطحاً (فلا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقة لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة (هذا خلف) فتعين ان يكون ما به المماسية فيهما امر غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوي (بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الاجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال في الاجزاء التي في اعماقها (وهو المطلوب) واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا تماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان متقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكتليهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فلي ما ذكرت لا تحصل المماسية على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففي حال الحركة لابد من المماسية فان كانت المماسية على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لازم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقط لانا نقول المماسية على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدرجة المؤدية الى المماسية على النقطة الاخرى ففي آن حصول هذه المماسية الثانية تزول المماسية الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدرجة فلا يلزم تتالي النقط والاثبات * الوجه (الخامس) نفرض خطاً قائماً على خط ويمر الخط الاول (عليه) اي على الخط الثاني (فانه تماس) الخط المار (في مروره جميع اجزاء ذلك) الخط الممرور عليه (والمماسية) بينهما (انما تكون بنقطة) لان التماس من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة ويمسوس النقطة لا يكون الا نقطة (فالخط الممرور عليه مركب من نقط متتالية) وكذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب (من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) وينجبه عليه ان المتحرك هو التحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسماً في جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا اعراضاً فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر مثله * الوجه (السادس) لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تجزأ لكان الانقسام في السماء والخرولة ذاهباً الى غير النهاية فتكون اجزاءهما الممكنة سواء (لان اجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ (وهو بهت) ويرد عليه ان الاجزاء فيها وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي

الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف على حدا لا تجاوزه لان الجسم ليس حينئذ مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكتبتها الى الفعل كما مر **النوع الثاني** من جهة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه (ان نين تركيب الجسم منها) اى من الاجزاء التي لا تجزأ (ابتداء) اى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفا (وهو وجوه) **سبعة** **الاول النقطة** وهي ذات وضع لا تنقسم (موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالعدوم ضرورى البطلان) يعنى انه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها تماس با مور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والالزم التداخل بين المنقسمين في العمق او كون التماس بجزئين منهما لا بهما فينقل الكلام الى ذيك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهى الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين تماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والالزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين تماسان على امر دى وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة (وايضاً فانها) اى النقطة (طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لا تنقسم) اصلا (قلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرها فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذى لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم (والا) اى وان لم يكن جوهرها بل عرضا (لكان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا) وذلك المحل ان كان جوهرها فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولا يتسلسل بل ينتهى الى جوهر كذلك) اى غير منقسم (وهو الجزء الذى لا تجزأ) وقد وقع جزأ للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجا ورا له وهكذا ظهر ان اجزاء كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوب بنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها **الوجه الثاني الحركة** موجودة **بالضرورة** (وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبله فنقول ان الحاضرة منها موجودة والالم يوجد الماضى منها (ولا المستقبل لان الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر) ولا شك ان الماضى منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شئ منهما قطعاً فلا وجود للحركة اصلا هو باطل بالضرورة فوجب ان تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لا تنقسم) بوجه ولو فرضنا (والا لكان بعض اجزائها) المفروضة (قبل وبعضها بعد لانها) اى الحركة (غير قار الذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكون مجتمعين (فلا يكون كلهما حاضرا) بل بعضها (هذا خلف) لان المقدر خلافه (وكذا جميع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذ ما من جزء) من اجزائها (الا وكان حاضرا حينما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تجزأ فكذا المسافة) التى هى الجسم مركبة منها ايضا (لانطباقها) اى انطباق الحركة (عليها) بحيث اذا فرض في احدهما جزء يفرض بازاؤه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (اونقول) يجب ان تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لو انقسمت المسافة) التى يقع عليها جزء من اجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) اعنى ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) اى نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازى هذا اقوى ما اخرج به مثبتوا الجزء ورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر

في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعاً (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطيء (دليل بطلان اللزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية وبحكي ان العلاف لما اورد هذا الالتزام على النظام التجأ الى القول بالطرفة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفي ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذا لك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلًا بالجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لا تنهاى لكنه لم يفرق بين ماهو موجود في الشيء بالقوة وبين ماهو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التي لا تنهاى هي حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلاً في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزائه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيًا له غير معترف به ومن ثم نقل عنه انه لم يعير مثبوتا الجزء على القول بالطرفة اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحي فالترتموه * الوجه (الثاني انه) اى الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به وكذا اجزائه محصورة بينهما (والمحصار ما لا ينهاى بين المحاصرين محال) فاستحال ان تكون اجزائه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكونه مما تشهد البديهة ببطلانه

* الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض (لابد ان يفيد زيادة حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والفروض خلافه) لان الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض (واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات) كلها (وهو الجسم) وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيًا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعاً والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ماهو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلاً فلا يكون عدداً قطعاً فادفرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحاداً متناهية فاذا اخذت تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركباً من اجزاء لا تنهاى) فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصويره مع كونه موجوداً في ضمن تلك الاجسام اذ لابد ان ينضم فيها اجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه) لتناهى الابعاد (واجزاء غير متناهية) على زعمه (ولاشك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقترضة لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف) فلا يكون شئ من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفاً من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضاً سوى تجويز التداخل اذ لا يجب حينئذ ان تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه

متحصنة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز أن لا يكون شيء منها بالفعل وأن يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمال أن تكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة أو مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان سنة منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب * المقصد الرابع في جهة * جمهور (المتكلمين) على مذهبه (وهي نوطان * النوع الاول ان نبين اولاً ان كل منقسم) اي قابل للانقسام (له اجزاء بالفعل) اي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين انهما) اي تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول أن اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيهما (اما الاول) وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل (فلو جوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لو كان واحداً) في نفسه غير منقسم بالفعل (لم انقسم الوحدة والثاني باطل فالشرطية) اي استلزام المقدم للتالي (لانه يلزم) على ذلك التقدير (قيام الوحدة) الحقيقية (بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد الحزئين غير الحال) في الجزء (الاخر والاستثنائية) اي بطلان التالي (بدنة اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم) يعني أن وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد أن يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنيية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة * الوجه (الثاني لو كان القابل للانقسام واحداً) في نفسه متصلاً في حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعداماله) واجابا للغير (والثاني باطل اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هي متصلة في حد ذاتها (واحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت متقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثاً (فان من المحال ان الشيء المعين يكون تارة هوية) واحدة لا انفصال فيها اصلاً (وتارة هويتين) متفاضلتين (واما بطلان اللازم فلانه) اي اللازم (يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر واجباد البحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه) وقد اوجب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة * الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) في الامر القابل للانقسام اليها (متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرهما من الاجزاء (بالغام بالغ) فان مقاطعها متميزة باسرها (وذلك) اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها (بوجوب التمايز) في تلك الاحزاء (بالفعل) اذ لو لم تكن الاجزاء متميزة في الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتميزة واجيب عنه بأن مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا (واما الثاني) وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فلو جوه) ثلاثة ايضا (الاول لو كانت المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام (لا متع قطعها في زمان متناه) اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى الابد لانها لا تقطع قطعا غير متناه (ولم يلحق السريع البطيء) اذ توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها

في حقائق الجواهر (ولذلك) اى ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا ان الاعراض لا تبق) لماسر
 (والجواهر باقية لماسباتي) ولا يخفى انه يمكن ان تجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلا تكون
 داخله في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم انه لا محيص لمن اعترف بجانس
 الجواهر) الافراد ومثائلها في الحقيقة كالاشاعة قاطبة واكثر المعتزلة (عن جعل الاعراض داخله
 في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرًا مع جلة من الاعراض) منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت
 مؤلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها مماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة
 واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض
 متجانسة فهي متجانسة قالوا ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل
 الوجه (الثاني انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا انتفى) الجوهر (انتفى وبالعكس)
 اى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفى انتفى (قلنا التلازم) بينهما وجودا وعدما (لا يفيد
 الوحدة) ولا دخول احدهما في الآخر كالتضامين **المقصد الثالث الجسم** * امام ركب من اجسام
 مختلفة الحقائق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتاهية كالحيوان واما بسيط وهو
 ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم (البسيط) لا شك انه (يقبل القسمة)
 والتجزئة بان يفرض فيه شئ غير شئ * (فاما ان الاجزاء) التي يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل اولا)
 توجد كذلك (واباما كان فاما متاهية او غير متاهية فالاحتمالات) العقلية (اربعة الاول الاجزاء) التي
 يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتاهية وهو مذهب) جمهور (التكلمين وهو القول بتركبه من
 الاجزاء التي لا تجزأ) اصلا لا قطعًا لصغرها ولا كسر الصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف
 منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء (اذ لو كانت الاجزاء
 متجزئة) اى قابلة للانقسام ولو فرضنا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم
 تكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدور (وحاصله ان قولنا
 كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض
 موجود بالفعل (بلزمه) قولنا (كل ما ليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس بممكن) فتكون الاجزاء
 الموجودة بالفعل متممة الانقسام من جميع الوجوه (الثاني الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متاهية)
 مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وانكسافراطيس من الاوائل
 (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتاهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل
 الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متاهية وهو مذهب الحكماء) واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان
 خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متاهية او غير متاهية والمذهبين الاخيرين
 يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه
 اصلا الا انه يقبل انقسامًا امامتاهيا اى واصلا الى حديقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام
 متاهيا الى اجزاء لا تجزأ قدر تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني وقرب منه ما نقل
 عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهي الى ان ينحصر فيعود هيسولي واما غير متاه لا بمعنى ان
 تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام
 دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى
 قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون انصاف امور غير متاهية بالوجود سواء كانت مجتمعة ومتعاقبة
 فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال
 الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ذيقرطيس فانه ذهب الى ان الجسم
 البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة

المعتزلة (فلم يحدث) في الشمعة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (او نقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمه) لا وقوع القسمه فيه بالفعل وحيث يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه (ثم اختلفت المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في اقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لا يتألف) الجسم (الامن اجزاء غير متناهية وسيأتي) تقرير مذهبه وابطاله ايضا (وقال الجبائي) يتألف الجسم ويحصل (من ثمانية اجزاء) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن) آخران (على جنبه فيحصل العرض و) يوضع (اربعة) اخرى (فوقها) اى فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلافي) يحصل الجسم (من ستة) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) يحصل الجسم (من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب احدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس جوهرًا فردًا ولا جسمًا عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) اى من جزئين منفردين او من ثلاثة منفردة (ام لا) وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة بسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطنان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا (والنزاع لفظي) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث (فتصده الى ما يجدى) من المباحث المغنوبة ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعتزلة في تعريف الجسم (هو القاسم بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشيء باطل) لا انتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فسادا آخر (لان هذه اقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها (فانه يقال زيد ا جسم من عمرو اى اكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبي عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك * المقصد * الثاني * ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والتجار من المعتزلة (فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقة اعراض مجتمعة وهذا باطل) لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحدا او متعدد دا (بالقاسم ما يبلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها (وبالجملة فبطلانه ضروري) اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمنع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البدیهى فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركيب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متخير بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما ان يكون متخييرا بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرًا فردًا اولايكون متخييرا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتخير الى ما لا يتخير لا يوجب التخيير وزيفه الامدى بجواز كون الانضمام شرطًا للتخيير (احتجاب وجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة) لا اشتراكها في صفات نفس الجوهر وهى التخيير والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤلفة والا كانت مماثلة فتكون اعراضا مجتمعة (قلنا) لانسلم ان الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وما ذكرنا من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان تكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض

فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعى ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لمفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترقتم بانه ليس فصلا فلا يكون هذا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لفصله واما افرادة ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما بتحقيق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الاول وينضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال (والان آوان ان تذكر) وتنبيه (لما قد علمناكه من كيفية تركيب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم) لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين (ويتحصل) في الذهن (بالفصل) الذي ينضم اليه (وتتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذي هو الجنس (توفا والفصل ليس مبهما لتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكره (ولا هو نفس المفهوم) اى ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد (الذى هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذى هو قابل) للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الانحساب عارضها الذى هو مفهوم القابل اقتناء مقامها كما تمام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصور ما ذكره وبقى ههنا شئ وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولاً (وثانيهما) اى ثانيا المعين للفظ الجسم (يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اى الرياضية) الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فانهم كانوا يبتدون بها في تعاليمهم) ورياضاتهم لغوس الصبيان (لانها اسهل) ادراكا لكونها علومها متسقة منتظمة لا ينافر الوهم فيها العقل بل بوا فقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائها ايضا يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكه ان لا تنفع) في ادراك الاشياء (دونه) اى دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به (وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيود الاخيرة ههنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذى هو الكم (ولو اردنا ان نجمعهما) اى المعنى الاول والثاني (في رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي (فهذا) الذى ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو ان الجسم هو المخبر القابل للقسمة ولو في جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته ولا شك في ان (الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لمساويه (وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذى ذكره في الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا مفصل فيه بالفعل (واما على الجزئية) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب

احتز عنه على تقدير التزل فتأمل (وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف) أى على كونه معرفا (شكان
الاول الحد صادق على الهيولى) التى هى جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها
بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة (قلنا) ليست الهيولى
فى حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هى تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية
تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر
فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك
لان الجسم فى بادىء الرأى هو هذا الجوهر الممتد فى الجهاد اعنى الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر
قائم بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا بانظرا دقيقة فى احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده
بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه * الشك (الثانى) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك نسمى
الابعاد (التخييلية) الموهومة (جسما تعليميا) فيكون الوهم الذى هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض
الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد
(قبوله) اياه (فى الوجود الخارجى) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم
جوهر او يندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة
(وعلى كونه حدا) مقابلا للرسم (شكان) ايضا (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته
فى المقولات وربما يقال ليس) الجوهر (جنسا) لما تحته (والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية)
لابفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وزم التسلسل فى الفصول) لان الجوهر يكون
جنسا لها لانه المفروض قلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية
(كما مر) ذلك (فى الوجود) مع جوابه وهوانه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجواهر
ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو الموجود
لا فى موضوع ففيه قيدان) ليس شئ منهما ذاتيا لشيء من الحقائق * الاول (الوجود وانه عارض
للموجودات بل) هو (من المقولات الثانية) التى لا يمكن كونها جزءا للامور العينية (و) (الثانى) كونه
لا فى موضوع وانه عدم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لاحد
كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فاذا ذكر فى تعريفه امر خارج عن ماهية
فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها * الشك (الثانى) مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (امر عديمى) فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا
للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له (والا) اى وان لم يكن مفهوم
القابل امر اعدم ما بل كان امرا موجودا (فرض) اى فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل
النسب التى هى من الاعراض (قائم بالذات) اى بالذات التى صدق عليها هذا المفهوم (فتكون)
تلك الذات (قابلة له وينقل الكلام الى قابليته) وينسلسل (والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا
موجودا فى الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهى نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون
ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل
فى المؤثرات) اى العلة لوجوب انتهاؤها الى الواجب (وهذا تسلسل فى الآثار) اى المعلولات لان القابلية
الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمتسبين فلا يكون ممتنعا (لانك قد علمت) فيما
مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو ان تكون الامور التسلسلة موجودة معا مرتبة ترتيبا طبيعيا
او وضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) اى عن الشك الثانى (بان
القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذى هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعنى ان ما ذكرتم
يدل على ان القابلية ليست موجودة فى الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه

ان له حظا من المساحة فله نهاية) اي حده يحيط به (قطعا) فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كروي وان كان متعدد افضل قال المصنف رحمه الله (وفيه نظر لانا لا نسلم ان له) اي للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذات نهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا او مضلعا (والا ان فرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلمهم ارادوا به ان له بحماها) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) اي وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لافعلا) فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

المرصد الاول في الجسم وفيه فصول

اي فصلان **الفصل الاول في** بيان (حقيقته واجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية **الاول** في حده ومعرفته (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظي (على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) اي هي علتها فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعي (بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجيب ان يوجد فيه) اي في الجسم الطبيعي (ابعاد بالفعل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) في كثير من الاجسام (سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهي) في الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه) في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا نصورا لجسم لا جسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجردا مكان الفرض سواء فرض اولم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان

متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة قائمة فاذا كان ما ثلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حاده / منفرجه

(وتصور فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعة في الجسم (ان يفرض فيه بعدا) سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) اي لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) يفرض (بعدا آخر في اي جهة شئت) من الجهتين الباقيتين (مقاطعه له بقائمة وهو العرض ثم) يفرض (بعدا ثالثا مقاطعا لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) اعني كون تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتبميز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذي يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الاعلى حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناولها) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهر او لم يبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا

ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد ان بين ايضا (ان غير الجسم) من الجواهر
 (لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر) والالم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل
 هو الجسم (ولم يثبت شيء منهما) اي من هذين اي من هذين البيانيين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر
 كما عرفت والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محل للجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة
 الحسية فلا يكون ذلك المحل هيوولي ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو اردنا ايراده) اي
 ايراد التقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال) يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره
 (فلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة فحسم) والمراد ان الجوهر اما جسم (اولا) واذا لم يكن جسما (فاما
 جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزؤه (فان كان) الجسم (به) اي بذلك الجزء حاصل (بالفعل فصورة
 والاغادة وان لم يكن جزءا) منه (فان كان متصرفا فيه فنفوس والافعل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر
 فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء
 الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الاجواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها
 مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه ان ماليس جسما
 ولا جزأه ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جازا ان يكون جزءا للنفس والعقل (وقال المتكلمون
 لا جوهر الا المتخير) اي القابل بالذات للاشارة الحسية (كامر) من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا
 باستحالتها وحينئذ (فاما ان يقبل) المتخير (القسم) سواء كانت في جهة واحدة او اكثر (وهو
 الجسم) عند الاشاعة (او لا يقبلها) اصلا (وهو الجوهر الفرد) فعندهم ان الجوهر منحصر
 في هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة * تنبيهان * الاول الجسم
 عند الجمهور من الاشاعة (مجموع الجزئين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند القاضي) واتباعه
 ان الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) اي الجسم هو (الذي قام به التأليف) اتفاقا منا (والتأليف
 عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام) العرض (الواحد) الشخصي (بالكثير)
 فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهريين المؤلفين تأليف على واحدة فهما جسمان لا جسم واحد
 (وليس ذلك بزاع لفظي) راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه
 الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كاتوهمه الامدى (بل) هو نزاع (في) امر معنوي
 هو (انه هل يوجد ثمة) اي في الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة (هو
 الاتصال والتأليف كما يشبه المعتزلة) او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع
 الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف
 (الثاني) من التنبيهين (الجوهر الفرد لا شكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) اي الشكل (هيئة احاطة حد
 واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل
 النهاية (الا بالنسبة الى ذي نهاية) فيكون هناك لاحالة جزآن (ثم قال القاضي ولا يشبه) الجوهر
 الفرد (شيئا من الاشكال لان المشكلة) هي (الاتحاد في الشكل فلا شكل له كيف يشاكل غيره) وهذا
 ظاهر تفرع على ما اتفقوا عليه (واما غيره) اي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر
 الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) اي قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذا لا يختلف جوانبه)
 كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما
 (و) من (الربع) اي قال بعضهم يشبهه المربع (اذا يتركب منه الجسم بلا خلل الفرج) وذلك انما
 يتأتى اذا كان مشابها للربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك
 الا بفرج (و) من (الثلاث) اي قال بعضهم يشبه المثلث (لانه ايسر الاشكال المضلعة قال الامدى)
 ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على

لانه اما ان يكون (مع اشتراطه) اى اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارىء عليه) اى على المتقدم (ام لا) فالاول هو التقدم الزمانى لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارىء عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدما مجامعا للمتأخر والثانى وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارىء على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء العلول (والثانى) اعنى التقدم الاعتبارى (لا بد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (ام لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم فى المراتب المكانية اولى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق فى الشروع فى الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزمانى اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تبيينه * الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضى فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضى والمستقبل فقد قيل (الماضى مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتهما) فان ذات الماضى متقدمة على ذات المستقبل (منهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون اول مستقبلا ثم يصير حالاً ثم يصير ماضياً فكونه مستقبلاً يعرض له قبل كونه ماضياً * الثانى) جميع انواع التقدم مشترك فى معنى واحد وهو ان التقدم امر ازائدا ليس للمتأخر فى (التقدم (الذاتى كونه مقوما) اى جزءا داخل فى قوام المتأخر (وفى) التقدم (الى كونه موجودا وفى الزمانى كونه مضى له زمان اكثر لم يمتص للمتأخر وفى الشرف زيادة كمال وفى الرتبة وصول اليه من المبدأ اولا) واذا عرفت اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لمساهمة واحدة فى مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوى على سبيل التواطئ والتشكيك او بالاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة بمعنى بشأنها والله اعلم

الموقف الرابع فى الجواهر

وفيه مقدمة ومراصد اربعة * المقدمة اما تعريفه * اى تعريف الجواهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور فى صدر الموقف الثانى وهوانه ممكن موجود لاموضوع عند الحكماء وحادث متخير بالذات عند المتكلمين (و) علمته ايضا (من تعريف العرض) فى صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهوانه عند الحكماء ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع وعند المتكلم موجود متخير بالذات (فلا نعبده) اعتمادا على علمك به (واما تقسيمه فقال الحكماء الجواهر ان كان حالا) فى جوهر آخر (فصورة) اما جسمية او نوعية (وان كان محلا لها) اى للصورة (فهو بولى وان كان مركبا منهما لجسم) اما مطلق او نوع منه (والا) اى وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التسدير والتصرف) والتحرك (فنفوس والافعال) وانما قيدوا التعلق بالتسدير والتحرك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذى ذكره (بناء) اى مبنى (على نفي الجواهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لاضرورة ولا هيولى ولا ما يتركب منها بل هناك جسم مركب من جواهر فردية (و) على تقدير انتفاء الجواهر الفرد (انما يتم بعدان بين ان الحال فى الغير قد يكون جوهر) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال فى غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال

الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلى والتقدم الطبيعى وهو الترتب العقلى الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخله على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شئ من عوارضه الا الزمان فضاء ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمنا آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات (ومغايرته للاولين بينة) اذ ليس شئ منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشئ وما هيته (الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم (اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلى كما في الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعى (وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كما في صفوف المسجد وبخلاف ذلك) اى التقدم الرتبى حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (بما ينحطه) انت (مبدأ فقد تبندى من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير (وقد تبندى من الباب) فيعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلى ولا وضعى بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة (ولا بالزمان والالزم التسلسل) في الازمنة بان يكون كل زمان في زمان آخر (وقد ابطالنا ذلك) بوجهين في مباحث الزمان (وقد يجب عنه بان ذلك) التقدم الذى بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) اعنى التقدم الذى لا يجمع فيه المتقدم المتأخر (وانه) اى هذا التقدم الذى سميناه التقدم الزمانى (لا يعرض) اولا وبالذات (الالزام فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضنا ذاتيا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذى ذكرناه اعنى القسم السادس من التقدم (مبنى لاثبات كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والتحريك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان جال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اى في هذا المبنى وتحقق حاله كلاتزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) اى حصر التقدم في الانواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائى (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هنالك تقدم حقيقى قطعيا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود التقدم لاذاته على ذاته وذلك على قسمين

بواسطة صفة موجودة فيه (اولصفة في احدهما) فقط (كالعالية فانها لصفة) موجودة (في العالم وهو العلم دون العلوم) فانه منتصف بالعلمية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضي انصافه بها (والا فللمعدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا) اى في شئ من الطرفين (كاليين واليسار) اذ ليس لليمين من صفة حقيقية بها صار متبانا وكذلك المتناسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالعالم والقاهر والمانع وفي الفعل والافعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعالم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في المباحث الشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بازياة والتي بالفعل والافعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بازياة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالعالم والقاهر والمانع واما التي بالفعل والافعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة العلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلبس عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة الخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالأب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والأبرد والمضاف كالأقرب والأبعد والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالأقدم واللاحق والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالأكسى والأعزى والفعل كالأقطع والافعال كالاشد نسخنا * الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (او من احدهما) فقط كالبدائية (اولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالأخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجنح * المقصد الخامس * ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه * الاول) التقدم (بالعالية كتقدم المضي على الضوء) الفاض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم به تحرك الاصبع فحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فحرك الاصبع (وليس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والالزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك اصلا لم تداخل الحسنيين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلية في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعالية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع (اتم) واكمل (في نفسه فواجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوى الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقضا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم بالعالية (الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لاتعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد) معا (ولا يتم له) اى الاثنين (ذات الا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكمه باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هي (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار المساهمة في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتى المسمى بالتقدم الطبيعى مخصوص بجزء الشئ مقبسا الى كله دون سائر علاله الناقصة والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعالية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعى شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم

الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتيب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفناء بينهما داخله على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فإنه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضه الا الزمان ففناء ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زملاؤه) آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة لازمان اولا وبالذات (ومغايرته للاولين بينة) اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وما هيته (الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم) اقرب الى مبدأ معين والترتيب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي) وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كما في صفوف المسجد وبخلاف ذلك) اي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (بما يجعله) انت (مبدأ فقد تبدي من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير (وقد تبدي من الساب) فيعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبما لعكس (وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان التقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة (ولا بالزمان والالزم التسلسل) في الازمنة بان يكون كل زمان في زمان آخر (وقد ابطالنا ذلك) بوجهين في مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بان ذلك) التقدم الذي بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) اعني التقدم الذي لا يجتمع فيه المتقدم المتأخر (واته) اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني (لا يعرض) اولا وبالذات (الالزام فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضنا ذاتيا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم) هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم (مبنى لاجتاث كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والتحريك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان جال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اي في هذا المبنى وتحقق حاله كلاتزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) اي حصر التقدم في الانواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هنالك تقدم حقيقي قطعا (من غير عكس) لتلايل الزمان الدور (فالتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كما في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب الوجود) ذون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود التقدم لاذاته على ذاته وذلك على قسمين

بواسطة صفة موجودة فيه (اولصفة في احدهما) فقط (كالعالية فانها لصفة) موجودة (في العالم وهو العلم دون العلوم) فانه متصف بالعلمية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضي انصافه بها (والا فللمعدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا) اي في شيء من الطرفين (كاليمن واليسار) اذ ليس للمنيان صفة حقيقية بها صار متيانا وكذلك المتباين (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالعالم والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعالم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمباشرة) والمماثلة والمساواة واعلم ان النقول في المباحث الشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بازياة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بازياة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالعالم والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكلا بل والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكما لعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة العلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة الخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالألوان والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والابر) والمضاف كالاقرب والابعد والابن كالأعلى والاسفل ومتى كالأقدم والاحدث والوضع كالاشد والاضعف واتصبا بالملك كالأكسى والاعرى والفعل كالأقطع والانفعال كالاشد والاضعف والخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) اي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (او من احدهما) فقط كالبدائية (اولا) يكون لها اسم مخصوص بشيء من طرفيها كالأخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجنح * المقصد الخامس * ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه * الاول * التقدم (بالعلية كتقدم المضي على الضوء) الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فحركة الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فحركة الاصبع (وليس ذلك) اي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والالزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك اصلا لم تداخل الحسنيين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلية في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اي وجود حركة الاصبع (اتم) واكمل (في نفسه فاجب) لذلك (وجودها) اي وجود حركة الخاتم كان الضوء القوى الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقضا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم بالعلية (الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد) معا (ولا يتم له) اي الاثنين (ذات الا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكمه باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هي (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار المساهمة في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقبسا الى كله دون سائر علة الناقصة والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفي في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجوع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الثلاثة كلها وهم يطلقون التقدم

الانعكاس فأنك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب) والحاصل ان هذه الخاصة
اتما هي للمضاف المشهورى اعنى العروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالأب والابن
والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس
هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلا نسبة فيه حتى بتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة
البنوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس
سيما اذا لم يكن له) اى للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجنح) فانه اسم لاحد المتضايقين مأخوذا
مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح
وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) اى المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال
على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس ان تجمع
اوصاف كل واحد من الطرفين وتظر فيها فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت
ماعداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعته غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف
هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية
سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعاً ^{في المقصد}
الثالث ^{في} الاضافة لا تستقل بوجودها (اى ليس لها وجود منفرد لتصور تعيينها بنفسها بل وجودها
ان يكون امرا لاحقا للاشياء (فيكون محصلها) وتخصصها (تبع المحصل لحوقها للغير) وتخصصه
(وبفهم ذلك) اى تحصيلها تبعاً للحقوق (تارة بان تؤخذ المحقوق والاضافة معا) فتعين الاضافة
على حسب تعين المحقوق والمحقوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو امر
مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بان تؤخذ الاضافة مقرونا بها للحقوق الخاص كشيء واحد
معيد) عارض لذلك المحقوق (وهذا تنوع الاضافة وتحصيلها فالمشابهة وهو الاتحاد) والموافقة
(في الكيف غير الكيف) التحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث انه في الكيف كان
نوعاً من الاضافة) المطلقة منحصلاً بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة (ثم الاضافة
اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) ايضا على حسب تحصيل الطرف الاول
شخصيا كان او نوعيا (ويلزمه) بسبب استلزام تقيض اللازم تقيض الملزوم (انها اذا كانت في طرف
مطلقة) اى غير محصلة (ففي) الطرف (الآخر مطلقة) ايضا (فالتصنيف) المطلق (في مقابلة الضعف)
المطلق (وهذا التصنيف في مقابلة هذا الضعف) فظهر ان اى المضافين عرف بالتحصيل والتعين عرف
الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالتصنيفية والضعفية (واما اذا حصلنا
موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين
من له الرأس) يعنى ان الرأسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذى الرأس فاذا حصلنا
ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذى
هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التى هي الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب
ان تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ ^{في المقصد}
الرابع ^{في} تلحق الاضافة تقسيمات (من وجوه) (الاول اما ان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار)
والاخوة (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان في المساهية (والتخالف اما
محدود كالضعف والنصف) فان ضعفية شيء واحد تكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة
وكذا النصفية (اولا) محدود (كالاقل والاكثر) فان اقلية شيء واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة
وكذا الاكثرية (الثاني انه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (في كل واحدة من المضافين
كالعشق فانه لا يدرى العاشق وجاله المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية اثبتت في محلها

(وقد يجاب بان الخردة لا تصادم الجبل) ولانما في الصورة المفروضة (بل ترجع برحمه) فاذا وصل اليها ربحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال و يجوز استلزامه للمحال) الذي هو ووقوف الجبل (وقالت المعزلة لاسكون) بين الحركتين (اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة) لاسكون (ولا) يوجب الاعتماد (المجتل فانه يقتضي) الحركة (الصاعدة) لاسكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على اصله) فيقول (لان سلم انه لا مولد غيره بل) المواد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد)

✽ المرصد الخامس في الاضافة ✽

جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي التكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر التسبب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وفيه مقاصد) خمسة ✽ الاول الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) اي ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر (وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقة يقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذا ان يسمى مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطابق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما ✽ تنبيه ✽ قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك) اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع المساهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يلزم تعقله الابتغال الغير) اي هو في حد نفسه بحيث لا يلزم تعقل ماهيته الابتغال امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر التسبب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهورى اعني المركب) واما القسم الاول منه اعني المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة (فلو اردنا تخصيصه بالحقيق قلنا لا مفهوم له الامعقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذي تحققته فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا ✽ المقصد الثاني ✽ للمضاف خواص) اي خاصتان (الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) احدهما في احدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فما قولك في المتقدم والتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايقان مع ان المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع التأخر الزماني وكذا التأخر لا وجود له مع وجود المتقدم (قلنا لا وجود للحقيقين منهما الا في الذهن) فان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات التأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايقين ههنا في الخارج بل في الذهن (وهما معا فيه) فالتكافؤ بين الحقيقين وكذا بين المشهورين الاعتباريين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا اخذا وحدهما (فقد يتفكان كالمالك والمملوك والاب والابن) والمتقدم والتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما بيناه عليك ✽ الخاصة (الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه) اي عن التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو ان يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه) يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان تنعكس هذه النسبة فينسب الآخر اليه ايضا (فكما ان الاب ابو الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب

اجتماعهما فلولم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآتات وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء لا تجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) اى زمان سكون (والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة) منصرفه عنه (فلم لا يجوز ان يكون) آن واحد (حدا مشتركا بينهما) اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (واما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم) ذلك الجزء (فانتم لا تقولون به) حتى يمنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم ان الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم) بينهما تغاير (لكن) بالذات بل (باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ومبدأ زمان حركة الرجوع) واعلم ان الحجة المشهورة للمبشرين من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى اتما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مقارفا ومبايناه في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الاثنين والا كان واصلا الى المنتهى ومبايناه معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بل اتخل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وأن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوانا للمباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوانا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه مغاير لأن الوصول وان بين الاثنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل ان يجمع في جسم الايصال الى حد والتنجية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير لأن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع المبلين او تجوز تتالي الاثنين او يمنع بقاء الميل الموصل فانه علة مبدية للوصول كالحركة فلا يجب بقاءه مع المعلول مثلها او يمنع حدوث الميل في آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائي لاشك ان الاعتماد المجتلب في الحجر بغلب الاعتماد (اللازم) اذ الحوادث اقوى من الباقي (فيصعد) الاعتماد المجتلب في الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق (متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر (ولاشك ان غلبته) على المجتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب) المغلوب (من المغلوبة الى الغالبة دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح) اذ لولم يسكن لكان متهركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما ونساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عند ان الجبائي ليس قائلًا بتوليد الاعتماد للحركة ولا لا سكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وخينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيها الضاعدة والهابطة (وذلك بوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضرورى البطلان) اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة

علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة (يعني انهم استدلوا على بطلان تخلل
السكنات في الحركة بان علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة
الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها
توقف وسكون في بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل
السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز
ان يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه * الاختلاف
بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة
بالنسبة الى اخرى) مع ان ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولانهما) اي السرعة والبطء (قابلان
للاشتداد والتقص) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء
فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتقص * المقصد الثاني عشر *
قال الحكماء علة البطء اما في الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذي في المسافة (فكلما كان
قوامها غلظ كان اشد ممانعة) للطبيعة واقوى في اقتضاء بطء الحركة (كلما مع الهواء) فتزول الحجر
الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء (واما في الحركات) القسرية والارادية فممانعة
الطبيعة (اما وحدها) (و) ذلك انه (كلما كان الجسم اكبر) مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (اكبر)
واعظم (كان) ذلك الجسم بطيئته (اشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء
البطء (وان انحدر المخروق) والقاسر والمحرك الارادي ومن ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة
الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (او) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمي بقوة
واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق احدهما اكثر والاخر
اقل فتعادلاً) يعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة
مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة
وتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة ونسأول يا في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير
في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة
الاكبر * المقصد الثالث عشر * ذهب بعض الحكماء (كأرسطو واتباعه) والجسائي
من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كضاعدة وهابطة سكوناً) فالجحر اذا صعد قسراً
ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما (و) محمول ما ذكره (ان كل حركة مستقيمة تنتهي) البتة
(الى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما ان تقطع
وهو ظاهراً وترجع على سمتها او تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين
المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كالأطون من الحكماء واكثر المتكلمين
من المعتزلة (واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آتى)
اذ لو كان زمانياً في النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان
الوصول لأكمله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصله في النصف الثاني ويعود المحذور
والاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسماً في ذلك الامتداد والا لم يكن
بتمامه حداً فالوصول اليه آتى اذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد منقسماً لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً
ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجودة
يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) اي هو ايضا موجود
في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى ايضا (آتى)
كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آتى) اي حادث في آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع

القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية اولا مع شعور وهي الحركة التشخيصية كحركة النبض * المقصد الحادى عشر الحركة * اذا قيست الى حركة اخرى فهي (اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة اخرى (في زمان اقل من زمانها ويلزمها) اي الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) اي المسافة التي مقدارها اكثر (في الزمان) المساوى) يعنى انه اذا فرض تساوى الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوى) من المسافة (في الزمان) الاكثر (تقطع) الاقل (من المسافة) (في الزمان) المساوى) ورمما قطعت مسافة اقل في الزمان الاكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) اي ليس كل بطء (لتخلل السكّنات) بين الحركات (والالم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سرعة جدا (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة ان البطء لو لم يكن لتخلل السكّنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكّنات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عدا فرس اشد عدو) كما اذا قدر انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (ابطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زاد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون) حينئذ (زيادة سكّناته) اي سكّنات الفرس (على حركته كزيادة حركة المحدد على حركته) لان عدد سكّناته يساوى عدد زيادات حركة المحدد لاحتحالة (وانه) اي زيادة حركة المحدد على حركته (الف الف مرة) فتكون زيادة سكّناته على حركته ايضا الف الف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكّنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعاً لانا نحس بحركته ولا نحس بشئ من سكّناته (واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبني على تلازم الحركتين) المتخالفين بالسرعة والبطء وهي ستة (كما سننتهي التوبة اليه) اي الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعنى كون البطء منحصرا في تخلل السكّنات فيجوز ان يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء و فرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانها * منها) اي من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرز ناخشة في الارض فاذا كانت الشمس في افقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي) طويلا (ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى ان تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) اي اذا ارتفع (الشمس) مقدارا (ان وقف الظل) ولم يتقصص اصلا (جاز) ذلك (في الشان والثالث فيجوز) حينئذ (ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ لم يمكن ان يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار ولان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانقصاص (اقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكّنات (وثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكّنات ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز ان تحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا انجام (والعادة هي القاضية بعدمها) اي عدم هذه الحالة اعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي) اي حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فاحكمتم باستحالة ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) اي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم

المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات **المقصد التاسع** الحركة ليست كما بالذات) فانها من المقولات النسبية لامن مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الابنية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزى فتقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها) الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها (فينقسم بانقسام عارضها) (فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسبعة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادها في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانها والانقسام بحسبها واذا فرض اتحادها في الزمان والانقسام بحسبها كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه (اذا تحرك) الجسم (تحركت اجزائه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة ايضا انقساماً فرضياً لمحلها (فاذا عرض له) اى للجسم (انفصال) خارجي (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلى الخارجى كالسواد القائم بالجسم فانه ينبع في هذين الانقسامين وقد نهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الابنية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهي اما ان لاتفارق امكنتها اصلاً او تفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة **المقصد العاشر** ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة (حاصلة فيه بالحقيقة) اى تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر (اولاً) بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء (والثاني) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتب في هذا المثال نظراً لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركاً بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغايراً للاول بجميع اجزائه فينبئ ان يكون الراكب متحركاً بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعاً للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالدارة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة في الاجسام المنقلة واما ما لا يكون جسماً ولا حالاً فيه كأنفس مع البدن فانها لاتوصف بالحركة تبعاً لحركة البدن (الاول) يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة (فيه اما مع الشعور) اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة الارادية (اولاً) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) اى حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (او) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة لاعلى نهج واحد وبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها

في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالنيه لان التأمل في مفهومى المبدأ والمنتهى وما نسب اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه **﴿ فرع ﴾** على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى (قالوا) الحركة (المستقيمة لا تضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك سبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة على خط هو (وترلقى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدائها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضد ذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شئ من تلك القسي ضد للمستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشئ منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لوجود للاستدارة المجردة انما الوجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شئ من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضده (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة) نحو ذلك (الذي ذكر لني التضاد بين المستقيمة والمستديرة) فان التضاد بين الحركات لتضاد مبادئها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع وذلك لان (طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) اى لقسي (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضد للمستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبدائها وهو باطل (واما الحركة الى التوالى و) الحركة (الى خلافة فكل) من هاتين الحركتين (يفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المتحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحدر من السرطان الى الجدى لاعلى التوالى مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر اعنى الحركة البعده عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسمًا بسيطًا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببًا لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعنى ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافة اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المتحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلافا التوالى للتضاد بين المبدئين والمنتهين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمتحدر من السرطان الى الجدى على خلافا التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليه وذكر في المختص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوذين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون مأمته وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين

الحركة ومنتهاهما بحسب الماهية ولا بحسب فارض لازم (بل يتفق ان صار احدهما مبدأ) حركة
(والآخر منتهى) لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى
اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى
تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس
ما مر في الصاعدة والهابطية قلت لاشك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة
فلا يكون تضاد هذين العارضين حلة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) اى انصاف
احدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة) فان لها مبدأ
متصفا بالمبدئية بالفعل ولها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الانصاف (بمجرد الفرض كما في الحركة
المستديرة فان اى جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدأ للذو ومنتهى له
باعتبارين) اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة
الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) اى في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الابما بعرض
من موازاة او فرض او غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منها موجبا للتمايز الخارجى وليس
من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجهه ومنتهى من وجهه
والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الاسبب القطع وهو عليه محال
عندهم بل يكفي لتحقيق المستديرة ككون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة
المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاهما وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية
ومنتهاهما كيف مخصوص فاذا فرض ان جسمنا كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت
الحركة منه كان مبدأها واذا فرض سكونها ثابتا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى
لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة
نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا
منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتنتهى الابعاد وانقطاع
الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسمنا تحرك
على محيط دائرة حتى تتم دورة كان مبدأها ومنتهاهما واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه
حركة ابدية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة * نبيه * المبدأ والمنتهى * اى هذان المفهومان
العارضان لا ذاتاهما (اذا نسب احدهما الى الآخر فتقا بلهما تقابل التضاد) لا السلب والایجاب
والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا تضاد لهما سذكركه (واذا نسب الى ماله المبدأ والمنتهى وهي
الحركة كانا متضادين له فبين كل منهما وبينه) اى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضاد)
فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذومبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذو المنتهى (وليس
بين المبدأ والمنتهى تضاد فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس) الجواز ان بعرض حركة لها بداية
بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في العقل ولا في الوجود فلا تضاد (فان قيل قد
يكون جسم واحد (مبدأ) لحركة (ومنتهى) لها ايضا (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما
في موضوع واحد (قلت هما) اعنى مفهومى المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضنا اوليا حتى
يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة في الاجسام (ولا يكون طرف واحد
(مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة) (الا بالفرض وفي زمانين) اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة
ان يكون مبدأها ومنتهاهما طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاهما نقطة واحدة مفروضة
لكنها لا تنصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان

ضدان) بلا شبهة (وان اتحد مافيه) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد
 للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة مافيه (ولالتضاد المحرك
 لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في جبر الارض
 صعد عنه طبعاً واذا حصل في جبر النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد
 مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في
 المختص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم
 لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون
 بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعدين حركة النار وحركة الارض
 اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب
 بهما حالة واحدة هي ان تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد
 في الحركات الابنية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة
 المحرك قسراً الى فوق وحركته طبعاً الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد
 الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولالتضاد المتحرك
 لان حركة المحرك قسراً الى فوق وطبعاً الى تحت متضادتان) مع ان المتحرك واحد (ولالتضاد الزمان
 فانه لا تضاد فيه) اي في الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية (ولا يمكن توارده)
 اي توارد الزمان (على موضوع) واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالتعدد والتوارد على
 الموضوع الواحد (ولكنه) عطف على قوله فانه كانه قبل ولالتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه
 (عارضاً) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات) فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن
 مقضياً لتضاد الحركات (ولا للحصول) اي ليس تضاد الحركات للحصول (في الاطراف) التي هي مبادئ
 الحركات ونهاياتها (لانه) اي الحصول في الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول في المبدأ
 (يحصل قبلها) وبعدهم عندها (و) الحصول في المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول
 في الاطراف لم يكن بين الحركات الوجودية تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من الاطراف واليهما
 اعني (بحسب مامنه و) ما (اليه) جميعاً (من حيث هما كذلك) اي من حيث انهما متضادان اعني
 ان يكون مبدأ احدي الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهاها وليس يكفي لتضاد
 الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى
 الحمرة ولا التضاد بين المنتهين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى
 السواد وذلك لا تنفاه غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره (فانهما) اي مامنه
 وما اليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة
 من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدأهما متضادان بالذات وكذلك
 منتهايهما (او دونه) اي دون التضاد (كالسواد والحمرة) فانهما متخالفان بالماهية لا بالتضاد لعدم
 التباعد في الغاية فلا تضاد ايضاً بين الحركة من احدهما الى الآخر وعكسهما (او بالعرض) اي يختلفان
 لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضاً (كالركز والمحيط لانهما جزآن) اي نقطتان
 (من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك والاخر انه غاية البعد عنه) وباعتبار
 هذين العارضين صاراً متضادين (مع تساويهما في الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سبباً لتضاد
 الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يتمتع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما
 غاية الخلاف وكذلك حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة
 المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لا يختلفان اصلاً) اي لا يختلف مبدأ

بالمبدئية والمنتهاية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية (ولاعبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثرو (لما مر) من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب الشخص (واذ لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص) في الحركة (فالنوع اولي) بان لا يوجب ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي (فحركة الحجر الى العلوق سرا و) حركة النار اليه طبعاً لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك (اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني القاسم والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية (ولا) عيزة ايضا (بوحدة ماله) الحركة (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الانسان و) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك مافيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها (ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقته) فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدار لها (واختلاف العوارض) بالنوع (لا يوجب التنوع) في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع صوارضها (ثلاثها) الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر في) الوحدة (النوعية) لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له (وانما هو) وحدة (مافيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة) فالحرركات الابنية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) اجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية المقصود السابع (الحركات منها) ماهي غير متضادة ومنها (ماهي متضادة وقد علمت) في مباحث التقابل (ان لانتضاد الابين الانواع) الحقيقية (الداخلية) تحت جنس اخر فالحرركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تجمع في موضوع واحد في زمان واحد (وان امتنع اجتماعها حيناً) من الاحيان (فلا لما هياتها) اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ما هياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس (وانما التضاد بين المتجانسة) المشاركة في الجنس الاخير (منها) اي من الحركات (في الاستحالة كالسود والبيض) فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والاحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد لذلك (وفي الكم كالتنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من التنمو والذبول حدا محدودا في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حدا لا يتجاوز (وفي النقلة كالصاعدة والهابطة) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالا بقوله (اذلها) اي للحركة في هذه المقولات الثلاث (في كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى التنمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها المقصود الثامن تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه فان الصاعدة والهابطة

ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدة ايضا (ولابد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه) فانه لوجوز اعادته كذلك لجواز ان تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر انه لابد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدهما لما من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد البدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمسال فيهما واحد وهو انه لابد في تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منهما اى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى (واما وحدة المحرك فلا عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فان المحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا تميز) في تلك الحركة (بوجوب الاثنينية) فيها (غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا يميز فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسافات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (ثانيها) اى ثاني الابحاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قبود مشخصة له (وهي) اى ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه) وحدة (ما منه) وحدة (ماله) فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة (نوعاً من الحركة) وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف فقل ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القمعة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا يختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد البدأ والمنتهى بالنوع واما في الاين فقل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلفا فهما بالنوع لاختلاف ما فيه منضمات الى اختلافهما كان اولى (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك ما منه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلفا ماهية الحركة (وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة) في الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف البدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع البدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية والاخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافهما في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا

عليها ارادات جزئية (فاللشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تنبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية تجزئ بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معيناً وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتمة للارادة والحركة فتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخييل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثتها القاسر في التحرك * المقصد الخامس * الحركة تقضي امورا ستة * الاول مابه (الحركة) اي سببها القاسر (فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (الثاني ماله) الحركة (اي محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به (الثالث مافيه) الحركة (اي المقولة من المقولات) الرابع المتقدمة (الرابع مامنه) الحركة (اي المبدأ الخامس ماليه) الحركة (اي المنتهى وذلك) اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والنتهى بالفعل انما يكون (في الحركة المستقيمة واما في) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (الا بالفرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر (السادس القدارى الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها اتغال من حالة الى اخرى تدريجا * المقصد السادس * قد علمت (انفسا) ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها (اي بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها) (ضرورة ووحدها) اي وحدة الحركة (كما قدمر) في مباحث الوحدة (اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه) اي في بيان وحدتها (ثلاثة ابحاث * احدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان العرض (الواحد بالشخص محل واحد بالشخص) ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض (الواحد بالشخص) بمحلين ولا بد) ايضا في وحدتها الشخصية (من وحدة مافيه) الحركة اعني المقولة (اذ الشيء) الواحد (قد يستحيل ويتو معا) في زمان كونه قاطعا لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو و قطع المسافة (حركة) على حدة (وان انحدا المحل) وانما تعددت الحركة ههنا مع انحاده (من حيث اختلف مافيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتى (بل قد يعرض له) اي للشيء الواحد (انواع من الاستحالة كالسخن والتسود والتزوج) في الفاكهة مثلا فتعدد الحركة لاختلاف مافيه بحسب النوع وان ادرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا (وينبع ذلك) اي وحدة مافيه الحركة (وحدة مامنه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن مافيه واحدا بالضرورة) فوحدتها تابعة لوحدة مافيه فاشترط وحدة مافيه بغنى عن اشتراط وحدتها (ولا يكتفى في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة مامنه وما اليه دون اعتبار وحدة مافيه لجواز انحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغيرة الى العودية الى السواد وتارة منه) اي من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القمئة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعين يمكن ان يفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد مافيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتها لا يغنى عن اعتبار وحدة مافيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتها * ولقائل ان يقول اذالم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستلزمة لوحدها

اوفي الالة على سبيل التدرج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتعام الفعل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه اولا وتبعها الحركة في الفاعلية وانت خير بان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير فتقع الحركة في المقولتين تبعا **المقصد الرابع** **العلة** للحركة الطبيعية ليست هي الجسم والادامت الحركة بدوامها اي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها (وايضا الجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامتها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما (وايضا فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها في الجهة) اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسياق الكلام عليه (وايضا فلانها) اي الحركة التي علتها الجسمية (اما المطلوب فنقطع) الحركة (عنده) اي عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هي علتها (فيلزم التخلف) اي تخلف العلول عن علته (واما لا المطلوب فيحرك) الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معا (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح بلامرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (ايضا لانها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة مقتضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا (بل هي حالة غير ملائمة) اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة (تترك طبعا طلبا للملائمة) اما في الاين فكالخبر المرمى الى فوق واما في الكيف فكاللواء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرصيا فان هذه الحالة النافرة مادامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لتزده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتهاء احد جزئى علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) ينجم عليهم ان يقال (الملائمة غاية) مطلوبة (ولا تنصور) الغاية (الا في الحركة الارادية) اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائمة واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي ان تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ اولى من) الجهة (الاخري) وقد يحجب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتب ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لابد في ان يكون بعض الامكنة ملائمة لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكميات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية (ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس اثباتها وعدم اختلافها) يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا ايضا هي التصور الكلي) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين (بل انما هي) اي علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب

في الابن حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدار منه او كان على اشرف او ضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس او ضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجيا وتبعاً لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيا لها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بالانغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنعوض بالابن والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء وحينئذ نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجيا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (واما متى فقال) ابن سينا (في النجاة ان وجوده للجسم ينفع الحركة) اي ثبوته له بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لازمان آخر كعروض القليلة والبعدية (و) قال (في الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعا اذ (الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متناه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متناه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهائية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لادفعا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للاتصال في شيء آخر من كم وكيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله (وهو) اي متى (كالاضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه (وكذا الملك) فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار (واما) مقولتنا (ان بفعل وان بفعل فائتبع بعضهم فيهما الحركة وابطل) قول هذا المثلث (بان المشتق من التسخن الى التبريد) مثلا (لا يكون تسخنه باقيا والالزم التوجه الى الضدين معا) لان التبريد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبريد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الايتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبريد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل التسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبريد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثناهما بل عند انتهائهما (والحق انهما) اي الحركة فيهما (تبس الحركة) في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسح سيرا يسيرا والطبيعة قد تنحور كذلك والآلة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور فيبديل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة

قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقاً بل ينتقل محل الصورة إلى صورة أخرى يسيراً سواء كانت الأخرى أقوى أو أضعف أو مساوية (لأن في الوسط) أي في وسط الاشتداد أو التفتق بل في وسط الانتقال التدريجي (أن بقي نوعه) أي نوع الجوهر المنتقل منه (لم يكن التغير في الصورة) أي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل أن بقي شخصه لكان أشمل وإن لم يبق نوعه أو شخصه فكان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها إذ لا بد أن يحصل عقبيها صورة أخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة إن كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آتية الوجود فإن تعاقبت بلا فصل تسالت الآتات وإن وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآتية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بأن بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الأعراض جائز فلا يلزم من خلوها عنها انتفاء التحرك حال كونه متحركاً كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لأن المتحرك في الصورة أما الجسم أو المادة ولا وجود لشيء منهما خالياً عن الصورة وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً محال بالبدية وفيه بحث لأنه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه إذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لأن الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هناك الكيفيات آتية الوجود لا يوجد شيء منها في الأزمنة الواقعة بين تلك الآتات فإن سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بأن الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بإزاء قطعة من الآخر فكل هذه لا يكون حركة لانتهاء لازم الحركة عنها ولا يحبس عن تلك الأما من أن المتحرك في الكيف مثلاً له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السبيل الذي يتبدل أفرادُه على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد أن يكون عرضاً لتقوم محله بذونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها (وإيضاً فبدأ الحركة) أي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لا محالة في زمان كونه متحركاً (والمادة وحدها لا وجود لها) فإن المادة لا تحصل ذاتاً معينة موجودة إلا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها إلا إذا كانت من مبدأ حركتها إلى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها إنما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بأنها مع إحدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الأولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة إلى حالة أخرى فلا حركة أصلاً وهذا الجواب كما ترى مبني على أن الهيولى ليست الأشياء بالقوة لا تحصل موجودة إلا بصورة معينة لمساكنة عندهم من أن وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث فيه مجال (وأما المضاف فطبيعة غير مستقلة) بنفسها في المفهومية (بل) هي (تابعة لتغيرها) فإن كان متبوعها قابلاً للاشتد والاضعف قبلهما) المضاف أيضاً (والأفلا) يعني أن الإضافة تابعة لمعرضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لأنها لو تغيرت بلا تغير في معرضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فإن كانت الإضافة عارضة لأحدى المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما إذا فرض أن ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته أضعف من سخونة الآخر فإن هذا الماء قد انتقل من نوع من الإضافة أعني الأشد إلى نوع آخر منها أعني الأضعف انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الإضافة تبعاً لحركته في معرضها الحقيقي أعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك إذا كان جسم في مكان أعلى ثم تحرك

اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته (بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدري كما سياتي فيكون
 من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنه) اي منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين)
 وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كفياتها دون صورها فانكر الكون
 (وسلم الاستحالة وهو) اي ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والباقية)
 من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف
 بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (او الارض والباقية) تكونت منها
 (بالتخلخل) اي برقة القوام (او هو) اي ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا
 المتوسط اما الماء والهواء (والبواقي) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معافان فرض انه الماء كان
 حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار
 بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل
 (محفوظة) ثابتة (في الاحوال كلها) اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور اصلا
 بل في الكيفيات (وابطله) اي قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) انه (مبرهن) فيما بعد
 كما ستطلع عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) اعني تبدل الصورة بصورة
 اخرى (نصح عليه الحركة المستقيمة) المتضمنة لخروج الجسم عن مكانه (وتعكس) هذه الموجبة
 الكلية بالعكس المستوي (الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد)
 ثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا * الوجه (الثاني اختصاص
 الجزء المعين من الجسم) العنصري كالماء مثلا (بجزء طبعيا) اي بجزء معين من اجزاء الحيز الطبيعي
 لذلك الجسم انما يكون (لصورته) اي صورة ذلك الجزء (وهذا) اعني استناد ذلك الاختصاص
 الى صورة ذلك الجزء (ايضا انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص
 لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية في الصورة
 حاصلة في احياز متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا
 عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب
 ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز مخصوص به حدوثه عن الفاعل
 واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه
 متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له (وجواب الاول
 ان الاصل) ان اخذ خارجا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس
 (وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) اي حقيقيا ايضا (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقيا
 (صدقه خارجا لانه) اي الموجب الجزئي الخارجي (اخص) من الموجب الجزئي الحقيقي ومن صدق
 الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) اي فلا يفيد اليان المذكوران في الخارج جسما
 موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية
 الخارجية التي تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب الحدوث) لجواز ان يكون مخصوص الاجزاء
 باحيازها امرامفارقا وتساوى نسبتها الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه
 يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المعتد)
 في ابطال نفي الكون والفساد هو (التجربة والتعويل على المشاهدة) لدلائلها على ان العناصر
 بتقلب بعضها الى بعض (كما سياتي) في الموقف الرابع (ثم نقول) في بيان ان تبدل الصورة باخرى
 لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كوننا وفسادا (الصور لا تقبل الاشتداد) بان يتحرك
 محل الصورة الى صورة اقوى منها (ولا التفتص) بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على

فأرقه الأجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم إنما يصير حاراً بدخول أجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض أجزائه ناراً ويختلط بالأجزاء المائية فهذه الطائفة معتز قون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال أيضاً باطلة كما لا يشبهه على ذي فطنة وحينئذ فقد صح انتقال الأجسام من كيفية إلى أخرى وأما أن ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء إلى السخونة يسيراً **الثالثة** من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان إلى مكان) لتكون حركته إينية (ولكن) (يبدل بها وضعه) لأنه يتغير بها نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه أما حوية وأما محوية وإذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهن أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الأمر كذلك فإن الفارابي قال في عيون المسائل حركات الأفلاك دورية وضعية (وفي حركة كل جزء منه) أي من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فمنهم من قال لأجزائه بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) في الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضاً (أمر موهوم ومنهم من قال بتبادل التصفين الأعلى والأسفل وتغير نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة) الجاوية والمحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لأن مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الأجزاء لا بالأمور الخارجة عنها (فعلبك بالتأمل) حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فإن قلت إذا كان كل واحد من أجزائه متحركاً كحركة مكانية على القول الثاني لزم أن يكون الفلك أيضاً متحركاً كحركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الأجزاء عن امكنتها وإنها أن يكون مجموعها كذلك وأما الكواكب فهي متحركة كحركة إينية على القول بأن المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع أنها حركة مكانية يتبدل بها امكنة بلا شبهة **الرابعة** من تلك المقولات (الابن وهو) أي التحرك في الابن (النقطة التي يسميها المتكلم حركة) فإن المتكلمين إذا اطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الإينية المسماة بالنقطة وهي المتبادرة في استعمال أهل اللغة أيضاً وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم إن في الحركة شبهة عامة هي أن يقال المتحرك في الابن أن كان له من مبدأ المسافة إلى متنها ابن واحد فليس متحركاً في الابن بل هو ساكن مستقر على ابن واحد وإن كان له ابون متعددة فاما أن يستقر على واحد من تلك الابون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته وأما أن لا يستقر فلا يكون في كل ابن آناً واحداً ولا شك أن تلك الابون الآنية متعاقبة متتالية إذا لو كانت متفصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الابون لزم انقطاع تلك الحركة الإينية وإذا كانت تلك الابون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها إلا بان يقال للمتحرك في الابن من مبدأ المسافة إلى متنها ابن واحد مستمر هو كونه متوسطاً بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبه إلى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما أن حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تعدد الابون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلاً كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الابن المستمر ابنان متصلان بل كل ابنين مفروضين في ذلك الابن المستمر يمكن أن يفرض بينهما ابون آخر كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تسالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكناً وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كقيمتان متصلتان بل كل كقيمتين يفرض فيها يمكن أن يفرض فيما بينهما كقيمتان آخر كما أن كل آتين يفرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آنات آخر فلا يلزم شيء من المحذورات (وباقى المقولات لا يقع فيها حركة

وهو ازيد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن
والورم) اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة
طبيعية * الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) اى عكس النمو فهو انتفاض حجم الجسم بسبب
ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشبه النمو والذبول بالسمن
والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان التزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة
اذا احدثت المتناقص في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واتدفت الاجزاء
الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ
اذا صار سمينا فان اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تزيينها والنمو فيها
فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون
ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول
من الحركات الكمية وهو بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية والزائدة في الغذاء باقى كل واحد منها
على مقدار الذى كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اینه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس
حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل
ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في مناسفها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت
عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المدخله بالاصلية على وجه يضرب به
المجموع متصلا واحدا في نفسه فالضواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد
النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان بعد السمن والهزال منها ايضا * الثانية من المقولات
التي تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يسود العنب
ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدرج فلا بد ههنا من امرين
احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا
(ومن الناس من انكر ذلك) اى انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالخار عنده لا يصير باردا ولا باردا
حارا (وزعم ان ذلك) الذى يدرك من انقلاب احدهما الى الاخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا
في الكيفية بل هو (كون) واستتار (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وبروز) وظهور
(لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) اى هذان القسمان من الاجزاء اعنى
المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) اى في ذلك الجسم (دائما الا ان
ما يبرز منها) اى من تلك الاجزاء (يحس بها) وبكيفيةها (وما يكن) منها (لا يحس بها) وبكيفيةها وهؤلاء
اعنى اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم
فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب
عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى
يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل والى كانت
الاجزاء الحارة كائنة في الماء البارد) جدا (بل وفي الجمد) ايضا (وانه ضرورى البطلان ومع ذلك)
نذبهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد (فن ادخل يده فيه كان يجب
ان يحس بحره) اى بحر باطنه (او يقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجذ
باطنه ابرد من ظاهره (وايضافا شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كعله نارا) مشاهدة
(ونعلم بالضرورة ان ذلك) الذى نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كائنا فيه) كيف ولو كان في ذلك
الجليل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون
دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد

ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وابضا فالقارورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) اصلا (فاذا مصت مصا قويا) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كتبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملأون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخللاء حدث فيها) بأن يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لامتناعه) على رأبهم (بل لان المص) اخرج بعض الهواء و (احدث في الهواء) الباقي (تخلخلا فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضا (ثم اوجد فيه) اى في ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذى في الماء (تكاثفا فصغر حجمه) اوعاد بطبيعته الى مقداره الذى كان له قبل المص (فدخل فيه) اى في ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتساع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا (فهذا) الذى ذكرناه في اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (اينته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلمته (واما المية) اى لية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهوى ليس لها في ذاتها مقدار) وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبه الى المقادير كلها على سواء (فقد تكون) الهوى (في بعض الاشياء) كافي العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تنوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما بعد ها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهوى لا مقدار لها في ذاتها (ان يكون الكل كذلك) اى ان يكون كل الاجسام بحيث تنوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (الجوازن يخص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى غيره (لا سباب منفصلة) تقتضى اختصاصه بذلك المقدار (او) يخص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأبهم في الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا بنا في القول بان الهوى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبه الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجملة فهذا) الذى ذكرناه من حال الهوى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه) اى من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى لزومها لهيولها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجوز ان تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر * الوجه (الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل) يعنى انه انتقاص حجم الجسم من غير ان يفصل عنه جزء وقدر ما يدل على اينته ولبته (واعلم انهما) اى التخلخل والتكاثف المذكوران في الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو ان تباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (ويدخلها الهواء) اوجسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو ان تنقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفسه (وان كان يطلق عليهما الاسم) اى يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتهما الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لهما هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) اى رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) اى المذكور اعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم * الوجه (الثالث النمو

عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغيرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع
 ان يتصل المعدوم بالوجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصل دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى
 القطع في الخارج (نعم) لها وجود في البذهن فانه (لما ارتسم نسبته) اي نسبة المتحرك (الى الجزء الثاني)
 الذي ادركه (في الخيال قبل ان تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذي تركه (عنه) اي عن الخيال (يتخيل
 امر ممتد) يعني ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت
 في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان
 الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فبشعر الذهن بالصورتين معا على انها شيء واحد ممتد
 (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) امر ممتد (في الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا او دائرة)
 كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما تكون الحركة بمعنى القطع مرتبة مثلها لان
 اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لافي الحس المشترك (وانت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق
 الحركة بمعنى القطع وتصويرها (ان قبولها للزيادة والثقصان والتقدير والانقسام لا يمنع ان يكون) هي
 امرا (وهي) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا
 (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والثقصان والتقدير والانقسام
 كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهي اما لان الزمان مقدار
 الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجودا لم يكن لمقدارها ايضا
 وجود فيكون هذا معارضا لدلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف
 منافي مباحث الزمان تحقيق ان الوجود من الحركة وان ما من امر لا ينقسم في امتداد المسافة وانها
 يرسمان في الخيال الحركة وان ما من المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه * المقصد الثالث * فيما
 يقع فيه الحركة من المقولات عندهم (ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك
 المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هي الموضوع
 الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة
 بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتدلان
 ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة
 فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل
 في صفته والمفروض خلافة وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس
 لتلك الحركة قالوا ان من الين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف
 والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس
 وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الاتغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغير
 ليس من جنس المتغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل
 في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها
 فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد
 الى فرد (وهي) اي المقولات التي تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (* الاولى الكم وهو) اي
 وقوع الحركة فيه (على اربعة اوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الزيادة او الانقصا والاول
 اما ان يكون بالانضمام شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا (الاول التخلخل وهو ازدياد حجم
 الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبت) اي يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه
 واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فين) اي ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصال عنه جزء) حين صغر
 حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء او ما سواه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال

فتكون الحركة مركبة من امور آتية الوجود متتالية فليزوم تركب المسافة من اجزاء لا تجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل أن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الابتسالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تنالي العوارض ايضا (وهي بهذا المعنى) اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنساقى الاستقرار) اى استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه اما منافاته للاول فظاهرة واما منافاته للثاني فلانه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصل في المنتهى لامتوسطا بينه وبين المبدأ (فتكون) الحركة (ضد السكون في الحيز المنتقل عنه و) للسكون في الحيز المنتقل اليه (ايضا بخلاف من جعلها) اى الحركة (السكون في الحيز الثاني) فانها اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر (واعلم ان مبناء) اى مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز) في انفسها (وعدم تفصلها) الى امور لا تنقسم (اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا تجزى وستكلم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرها واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والنتهى بل ليس هناك الا السكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والسكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالسكون الاول في الحيز الثاني واما اذا قيل بامتاع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهىها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالتحرك فيها له فيما بين مبدائها ومنتهىها حالة مخصوصة شخصة تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآتات المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آتين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آتات اخرى * المعنى (الثاني) للحركة هو (الامر المتعد من اول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا في التوهم) لاستحالة وجودها في الاعيان (اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها) اى نسبة الحركة والاطهر ان يقال بطل نسبتها اى نسبة التحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك امر متد من مبدائها الى منتهىها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لابد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لا متشاعا ان يكون الموجود

الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كما لا اول بالقياس الى ذلك الوضع الان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة كما لا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي المخلص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك الفارقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً واما الامور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لاعلى تصور حقيقتها (وهذا) الذى ذكره العلم الاول واتبعه في تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماءهم) من (انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة اولاً دفعة والثاني هو المسمى بالحركة حقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيراً يسيراً او لا دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهى عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهى تحليلها الى تصور الزمان الذى هو مقدار الحركة فالتعريف دورى والى هذا اشار بقوله (فيضع في تعريفه) اى تعريف التدريج (الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازى اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللا دفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لافى التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولى التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور فى الوجود قال وهذا جواب حسن (ويقولهم بالتدريج) او ما فى معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعى) ولا يستحسنه حركة بل كونا وفسادا * المقصد الثانى * ذهب ارسطو الى (ان الحركة تقال) بالاشتراك اللفظي (لمعينين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم ابداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولا يكون في حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آتين) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حذ من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آتين يحيطان به والاعتراض بان تصوراً الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه (وهو) اى الحركة بهذا المعنى (امر) موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من اول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب التحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل في الخيال امر امتداد غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الوجودية لاتكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الوجودية هى الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آتى غير منقسم في امتداد المسافة والذى يليه يكون مغاير له

فهو) اى ذلك الكمال الاول انما ثبت (لما هو بالقوة) من وجهين احدهما ذلك الكمال الثانى المترقب
 حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان فى مكان مثلا وامكن
 حصوله فى مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول فى المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل
 ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كماله فكل من التوجه الى المكان الثانى والحصول فيه كمال
 الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل
 فالتوجه كمال اول للجسم الذى يجب ان يكون بالقوة فى كماله الثانى الذى هو الحصول ثم ان التوجه
 مادام موجودا فقد بقى منه شئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما
 انها من حيث ان حقيقتها هى التادى الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب
 ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادى تأديا اليه وليس شئ من سائر الكمالات
 بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضى ان يكون شئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا
 اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقى من
 الحركة شئ بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة
 بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بهما اما القوة التى بالنسبة الى المقصود فمشتركة
 بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام فى المسافة لم يكن
 واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما
 فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل
 فالقوة والفعل فى ذات شئ واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك
 قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما
 ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذى هو بالقوة فى ذلك
 الكمال وفيما تادى اليه ذلك الكمال ويقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية ويقيد الحيثية المتعلقة
 بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الحسية
 للجسم المطلق فانهما كمالات اولى لما بالقوة لكن لامن هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه
 الانواع والجسم المطلق فى نفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف
 الحركة فانهما كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة فى الحقيقة من الكمالات الثانية
 بالقياس الى الصور النوعية والحسية وانما انصف بالاولية لاستلزامها ترتيب كمال آخر عليها
 بحيث يجب كونه بالقوة معها فهى اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا (وكونه)
 اى كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثانى
 المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين
 العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل فى صورته الحسية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة
 ويراد ان فى محل الحركة بالقوة فى ذاته لانه اذا كان بالقوة فى ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة
 معناه لما هو بالقوة فى شئ من عوارضه لا فى ذاته (والا) اى وان لم يردبه هذا المعنى (فهو) اى المتحرك
 (كمال) اى بحسب ذاته وصورته (ايضا) كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يردبه كونه بالقوة
 فى عارضه بل اريد كونه بالقوة فى ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته بل بالفعل (فلذلك) اى فلان
 كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد كونه بالقوة فى ذاته كما ينبادر من العبارة
 لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض
 دون الذات وذلك لاينا فى كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف (وفى انطباق هذا الحد على الحركة
 المستديرة) الاولية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول) هو

التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف انما ثبت اذا لم تكن
 التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها
 قال الجبائي التأليف قديقع مباشرة) بالقدرة (كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع) وقوع التأليف
 (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائي لانفاق المعتزلة على ان المنولد من السبب لا يكون
 مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعها ذهب اكثر
 المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر (الرطب) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف بينهما كما مر (فليست
 المجاورة المذكورة (شرطا لانها لو كانت شرطا للابتداء) اي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه (لكانت
 شرطا) له (في الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت
 والصخور الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) اي
 هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواما (ومنهم
 من قال انها) اي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) قال التأليف الذي يصعب معه الفك
 والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة
 وجودا وعدمه فمهي شرط له (ومع ضعفه) اي ضعف الدوران وعدم دلالة على ان المدار شرط
 للدائر (فلعل ذلك) اي الاختلاف بين التجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف
 اجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها

الفصل الثاني

في مباحث الابن على رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون
 متحركا ولا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك (والحركة)
 عرفها ارسطو ومن تابعة بانها (كالم اول لما بالقوة) اي لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان
 (ذلك ان كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون
 حينئذ بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة
 فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة
 لا اقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لا نافر ضاه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون
 بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالقول على رأبهم او بالفعل في بعضها بالقوة
 في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها تطلب شئ وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع
 ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا تطلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا
 بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك)
 اي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال انصافه بها (وهو) اي الحركة (امر) حصل له بعد ان لم يكن
 حاصله عند استقراره في مكانه او على حاله (فهو) اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن (كالم له) اي
 للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل
 بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول
 والحركات الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كالا لان في القوة نقصانا والفعل تام
 بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال
 كونه لا تقابما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان تكون الحركة لا تقابما بصاحبها (وانه) اي ذلك
 الامر الذي هو الحركة (يؤدي) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى) مثلا (فهذا)
 الممكن الآخر (كالم ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كالم اول)
 بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه)
 اي المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فتشئ منه) اي من الكمال الاول الذي هو الحركة (بعد بالقوة

الحى (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا يأنث) اذ لا يأنث على اصلهم الاعلى امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آتيا به (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ما اذا كان السكون متجددا (ولرب هذا) الذى ذكره الجبائى في اثبات الصورة الثابتة (باب هاشم) فلم يجد عنه محيصا (والترزم) التأنم و (العقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شئ يتصور صدور عنه سوى هذا الضد الذى هو السكون (فلقب بالذهنى) اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن واما لانه اثبت التأنم والعقاب بامر يترك بالذهن وليس صاعدا عن المكلف اصلا (ثالثها) قال الجبائى الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر اولسه مغمضا لعينه (وهو) اى ذلك الجوهر (ساكن او متحرك ادرك) بالحاستين (التفرقة بين الحالتين) اى حالتى السكون والحركة وعلم انه اما ساكن او متحرك ضرورة (ومنه ابو هاشم) واحتج (بان) الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثانى كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا برى ان (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان ركبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في النوم الى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احيازه عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزيه (بخلاف مالولون) في نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها) قال الجبائى التأليف ملموس ومبصر اى مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) وغير بعضها عن بعض (وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) اولسها فلا بد ان تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنه ابنه في احد قولييه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان) اى المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (او المحاذيات) المتخالفة (او غيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) ابو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو روى التأليف وهو) امر واحد (قام بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لروى الصفحتان) معا وذلك لان تأليفا واحدا قائم بكل جزئين من الصفحتين فاذا روى قائما بالصفحة العليا فقد روى قائما بالصفحة التى تحتها ضرورة اتحادهما (وانما يصح) هذا الاحتجاج على ابيه (لو لم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعنى انه لا يقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئى تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهريين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها) قال الجبائى التأليف مختلف باختلاف الاشكال لاهم) من ان نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوى والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنه ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على اصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) اى في هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز ان تكون

وتذكر (هذا العذر) الذي مهدناه لك ههنا (لدى ما عسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضوع فتصكف) بالنصب على انه جواب الامر (عنى لا تمك) اى لومك **المقصد السادس** من لم يجعل الماسة كونا قائما بالجواهر كالقاضى واتساعه (اطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضا (اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع الثلثين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والثلثان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الاعلى سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثانى مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقياس كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) اى الماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجواهر وجوز قيام الماسات المتعددة بالجواهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) اى الاكوان (اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الاعمى والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والماسة والمساينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية **المقصد السابع** في اختلافات للمعتزلة (في احكام الاكوان) بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاها الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت (الحركة) كانت سكونا والتالى باطل اما الملازمة فاذا لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد) والحركة هي الكون في الحيز الثانى عقب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثانى كونا مستمرا في الحيز الثانى فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) اى فالكون الحاصل (في الآن الثانى) في الحيز الثانى (سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الحاصل في الآن الثانى (كونا آخر) متجددا (لا الكون الاول) الذى هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التى هي الكون الاول في الحيز الثانى (توجب الخروج عن ذلك الحيز) اى الحيز الاول (دون السكون) الذى ذكرناه وهو الكون الثانى في الحيز الثانى فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغيران قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالى (بما مر من ان المتناfi للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا تنجام السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافى السكون فيه فجاز ان تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قواهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول في الحيز الثانى الذى هو السكون) فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثانى هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثانى في الحيز الثانى ليس عين الخروج عن الاول فهم امتغايران قلت انما يصح ذلك ان اثبت تعدد الكونين في الحيز الثانى على تقدير اتحادهما كان الثانى منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول (وبه قال ابو هاشم) اى انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في الحيز الثانى هو الحركة وهو بعينه الكون الذى في الزمن الثانى المسمى بالسكون (ثانيها) اى ثانيا الاختلافات انه (ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) اى قالوا ببقاء السكون الا في صورتين (الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة (فامسكه الله تعالى في الجو) من غير ان يكون تحته ما يقبله فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا) لا متجددا (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحى) فانه لا بد ان يكون متجددا (اذا لم يبق لم يكن مقدورا) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لوامر)

لان ما يماسه لا يكون الامعينا (وضدها) اى ضد تلك المماسات المعينة (ست مبيانات غير معينة)
لان ما يابنه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مبيانات غير معينة مضادة
لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث او اكثر (هذا) اذا كانت المبيانات (قبل
المماسات واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (في قول يضادها) اى يضاد المماسات الست المعينة (ست
مبيانات غير معينة) كما في القسم الاول (و) قال (في قول) آخر يضادها (ست) من المبيانات (معينة هي)
المبيانات (الطارئة على المماسات) المعينة قال الامدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسات) وكذا
المبانية عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويزد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما
للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي * الفرع (الثاني)
الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين في حيزين بينهما حياز (كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر)
بلا شبهة (فقال الاصحاب) قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد
يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته (بقدر حركته فبطل
ما قاله الاصحاب (اللهم الان يراد) اى يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) اى الكون الموصوف
بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة امر زائد) على الكون (هي المبانية
والمجاورة فيكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما يختلف هو الاعتبار ان
ومرادهم ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الامدى اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين
الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه ويبعد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما
عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد
الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى
على ان البعد هو المبانية والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مبيانات لسته جواهر
فاذا جاور جوهرها فقد زالت مبانية واحدة وبقيت خمس مبيانات على ما هو اصله والحق ما ذكره
الاصحاب فانه مبنى على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضي * الفرع
(الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوارها آخر (من جهة فهل يقال انه مباني) لذلك الجوهر الآخر
(من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (اعدم) حصول (المماسات) في تلك الجهة الاخرى
(ام لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسات (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ)
اى حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظي) لانه ان اعتبر في المبانية امكان المماسات في تلك
الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول * الفرع (الرابع يجوز المبانية والافراق في جملة
جواهر العالم) بحيث لا يتصف شئ منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية (وقيل
لا يجوز) اذ لا يجوز المجاورة) بين الكل ولا بد في المبانية من امكان المجاورة قال المصنف (ويكفى) يعنى
في الوصف بالمبانية (جوارها) اى جوار المجاورة بين الكل (بدلا) ولا شبهة في هذا الجواز انما الممتنع
هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حداني) ويعنى (على ايراد هذه الابحاث امران)
احدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلفا) تعليل للتحقيق
(اليها) اى الى حقيقة الاكوان (مما قالوا به من لوازمها) واحوالها يعنى انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع
الخط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها فربما
يتوصل به الى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما (ان لا تظن بكلماتها هذا اعواز لها) اى لهذه الابحاث (فصورها)
فيه (والافلا تجدى) الباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التى هى العقائد الدينية وما تنوقف
هى عليها (زيادة طائفة) وفائدة (ولولا هاتان الغائتان) المذكورتان (لم تطول الكتاب) يذكرها (وليس
من دأبى الاسهاب) في الكلام بل تحقيق المرام بالانجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (وادكر) اى احفظ

(و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبنوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي (واتفقوا) ايضا (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاشعري (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخلاهما ثالث كما هو (غير الكون) الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى امر زائد عليه وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) اى دون المجاورة فانها غير حاصله للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعاً (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا (التأليف والمماسه غير المجاورة بل هما امران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحدثان عقبيهما (و) قالوا ايضا (البائنة اى الافتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التى هى شرط للتأليف (فلذلك تنافى) البائنة (التأليف) لان ضد الشرط ينافى المشروط (لانه ضده) اى لان البائنة بتأويل الافتراق ضد التأليف (ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما المماسه والتأليف فيتمدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فهنا) اى فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهى) اى المماسات الست (تغني عن كون سابع يخصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجواهر (الطيبو) الجوهر (اليابس تولد تأليفاً) واحداً بينهما (فأما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقولهم يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله (فهنا) اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد) واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل (ههنا) ست تأليفات لاسبع حذر من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وابطلوا) اى ابطال هؤلاء (وحدة التأليف) التى ذهبت اليها الطائفة الاولى (بانه) قد مر ان البائنة مضادة لشرط التأليف اعنى المجاورة فتكون منافية له ولا شك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (معه) اى مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغير اذا ما بطل غير ما لم يطل ضرورة) لاستحالة ان يطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) ابو اسحاق (المماسه) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وانهما متعددان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رايه (ضد لهما حقيقة) وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسه والتأليف على اصله فتكون المباينة عنده ضد المماسه والتأليف حقيقة (وقال القاضى) ابو بكر (اذا خص جوهر بحيز) اى اذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (اخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) اى قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكوناً والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلاً للكون الاول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة ومماسه والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكون المختلفة على اصله ليست غير الاكون الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (اقرب الى الحق بناء على) اصول اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر او مقامه مؤثراً في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان مبايناً او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبه على ان قول القاضى اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدى من تزيفاتها لانه زيادة تضييع للاوقات * فروع * على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق (الاول الجوهر الفرد) المنفرد عن غيره يتصور (له ست مماسات معينة)

في الهوية الشخصية (اذا لكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهر افراد خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) مادام منفردا (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضا له والكون) الثابت له اولا باق (بحاله) لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته * المقصد الرابع * فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم (من مكان الى آخر) فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه (لانهما قد فارقت احيازها) واختلفوا في الجوهر (التوسط الباطن) منه (فقبل متحرك) والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن (اذ لو سكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافة (ولانه) اى الجوهر المتوسط داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز الكل فهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متغيرا به ايضا (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) اى عن حيز الكل (الى حيز آخر) اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به) وانه لم يفارقها ولم يفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا (والاولون) القائلون بكونه متحركا (جعلوه) اى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشغله) الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما يصرح به (وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة) فقيل ليس يتحرك كالجواهر المتوسط وقيل يتحرك وكيف لا (وانه اولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به) اعنى الجواهر الهوائية التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به (والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما بهتكت عليه) آتفاقان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجواهر المتوسط لخرج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسيطى مفارقا لحيزه اصلا * واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا * الصورة (الثانية) قال الاستاذ ابواسحق (اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة الى جهة (بحيث تبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) في مكانه (متحرك والزعم) على هذا القول (ما اذا تحرك عليه) اى على الجوهر المستقر (جوهران كل) منهما (الى جهة) مخالفة لجهة الآخر (فيجب ان يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى جهتين) مختلفتين (في حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالتزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذى ذكرتموه من كون الشئ الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين (انما يتمتع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما في الصورة التى فرضتموها (وشدد التكير عليه) اى على قول الاستاذ (ولامعنى له) اى للانكار وتشديده (لانه نزاع في التسمية) فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في التحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالترمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركيب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثانى فالترموهما والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات * المقصد الخامس * اتفق القائلون بالاكون على انه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الامانقل عن بعض المتكلمين) من (انه منع ذلك) ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لكثر من جوهر واحد (حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابزة) وانكار (للمحسوس) فان الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات

زمان الحدوث سكونا ولنلزم حينئذ ان تكون الحركة مركبة من السكنات لكننا نعتبر في الحركة عدم
 المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بمأمر من كونها مسبوق بالكون في حيز آخر حتى لا يلزنا
 ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معاني الحركة اذ لو حملت
 على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به
 ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) اى حين اعتبر في الحركة ما ذكرنا دفع ذلك الاشكال لكن
 (لا تكون الحركة مجموع سكنات) لان السكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة وهو من دود بانهم
 يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة وهو ظاهر فان الكون
 في اول الحدوث سكون عندهم وليس جزءا لحركة اصلا (والتزاع) في ان الكون في اول زمان
 الحدوث سكون او ليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان
 ذلك الكون سكونا ولزم تركيب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز
 كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة
 بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركيب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني
 اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول
 فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن
 ان يتخلل بينهما وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع وانما قلنا امكان
 التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاه) اى مكان خال عن التحيز (عند المتكلمين)
 فانهم يجوزونه (فالا اجتماع واحد) لا يتصور الاعلى وجه واحد هو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما
 (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فنه قربو) منه (بعد متفاوت) في مراتب البعد (و) منه
 (مجاورة) جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم بكل
 (جزء) اى جوهر (بالنسبة الى الآخر لانه امر) واحد (قائم بهما) معا فانه غير جائز عندهم لمأمر من ان
 العرض الواحد لا يقوم بشيئين لاعلى ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولان يقوم بهما معا والا
 لم يكن واحدا حقيقة (او وضع احدهما) اى ولان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة (الى الآخر
 فانهم) اى المتكلمين (لا يثبتونه) اى الوضع ويثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما
 (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذى
 ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية ففهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم
 بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع ~~المقصد~~ الثالث الكون ~~على~~ اى الحصول
 في الحيز (وجوده ضرورى) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعه) على رأى المتكلمين
 موجودة (اذ حاصلها كما علمت) من وجه التقسيم (عائد الى الكون) الذى هو نوع واحد
 في الحقيقة (والمميزات) التى بها تميزت تلك الأنواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لافصول
 حقيقية متنوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان
 كما في السكون على رأى (او غير مسبوق به) اى بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه
 مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأى آخر (و) (نحو) (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدهم)
 كافي الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء
 السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا) فالمجردات لا توصف بالسكون الذى هو امر
 عدمى عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تنبه) اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المبررة
 المذكورة (امور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة (كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو
 نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية (بل) ربما لا توجب ايضا اختلافا

في الكتاب **تنبيه** على ما يتسك به من اثبات الكون علة للكاثبة مع الجواب عنه اما التمسك فهو
 انهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمتعين) الذي هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات
 الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما اى حيز **مكان** (وانما يقتضي حصوله في حيز ما) مخصوص
 (بحسب ما يقارنه من شرط بعينه) اى يعين ذلك الحيز **المخصوص** وحصوله فيه فهناك امران
 احدهما الكاثبة اعنى الحصول في الحيز **المخصوص** (و) ثانيهما (الكون) الذي (هو نسبه) اى
 المقضى لنسبه (الى الحيز **المخصوص**) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذي هو المقضى وبين
 الحصول في الحيز اعنى الكاثبة **المقتضاة** (ظاهر) واما الجواب فهو قوله (لكن) اى نحن نسلم ان
 نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج
 عن ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقضى) وانه ماذا نقبح لانسلم ان حصوله في الحيز معطل بصفة
 اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول في الحيز **المخصوص**) انما يثبت له (عندنا
 بخلق الله تعالى) فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له **المقصد الثاني** انواع الكون اربعة
 هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) اى حصول الجوهر (في الحيز
 اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا او لثاني) وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر فمعنا لانه
 (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز) فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز
 آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان
 ويرد على الحصر) اى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في اول الحدوث) اى
 حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لافى ذلك الحيز
 ولا فى حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول
 زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال ابو هاشم) واتباعه (انه) اى الكون في اول الحدوث
 (سكون) لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص
 الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهو لا لم يعتبروا
 في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان
 الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و(قال الحركة بمجموع سكنات) في تلك الاحياز
 (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون)
 الحركة (مركبة منه) فان احدا الضدين لا يكون جزءا للآخر (قلنا) في رده هذا الابطال ليست الحركة
 والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما
 اصلا) واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) اى الحركة الى الحيز (نفس السكون) الاول
 (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اى الكون الاول فيه
 (مماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس (وانه) اى الكون الثاني فيه
 (سكون) باتفاق (فكذا هذا) اى الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدي ذلك الاشتراك
 لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكرنا اخص صفاتهما
 (و) ايضا يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق فكذا الثاني
 قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه واثار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان
 يعتبر) اى يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر (في الحركة ان لا تكون مسبوقا بالحصول
 في ذلك الحيز لان تكون مسبوقا بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني
 حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه
 سكونا في هذا المكان والحاصل اننا لا نعبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول

انجلى تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضى اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد الماهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالابتن

الفصل الاول

في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد سبعة **الاول** المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالابتن وسموه بالكون) والجمهور منهم على ان المقضى للحصول في الخبر هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك شيان ذات الجوهر والحصول في الخبر المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) اعني مثبت الحال (ان حصول الجوهر في الخبر معال بصفة قائمة بالجوهر قسموا الحصول في الخبر بالكائنية والصفة التي هي علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الخبر وعلة (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعال تحيزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الخبر معال بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته) في المرصد الاول من هذا الموقف وهو اننا لانسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع انه) ان سلم ان معنى القيام ذلك فلانسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لقيامها بالجوهر (علة للحصول ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (معلاها) اى بالحصول (فلا دور) قوله (ربما قال) اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (ان توقف على التحيز) اى الحصول في الخبر (لزم الدور) لانه لما عللنا حصول الجوهر في خبره بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) اى وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الخبر (جاز انفساك العلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن العلول) الذي هو الحصول في الخبر لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتعا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين انه ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون العلول وان عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون العلول محتاجا الى علة بلا عكس قال المصنف (وهو) اى ما ذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتعا الا ان ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا امر دود اما اولافلان لا تصرح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الخبر اولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيه واوعراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد ابطله هذا القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون العلول كما نقلناه عنه لالشق الثاني المذكور

* المرصد الرابع *

من مرصد الموقف الثالث (في التسب) أي المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها موجودة في الخارج اولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعني الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء * المقدمة * اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون (الاين) فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداها منها (لوجود * الاول لو وجدت) الاعراض النسبية (لزم التسلسل) في الامور الموجودة (اما اولا فلان) هذه الاعراض لابد لها من محل ولا شك ان (محلها يتصف بها فله اليها نسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) ايضا على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لما مر (اليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلو جودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت التسب موجودة في الاعميان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فالتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا * الوجه (الثاني لو وجدت) التسب (لو وجدت الاضافة) لانها من التسب لكونها نسبة متكررة (وهي لا تتحقق الوجود المتسبين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والتأخر) من اجزاء الزمان (معاً) وانه باطل قطعاً * الوجه (الثالث لو وجدت) التسب في الخارج لزم اتصاف البارئ تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة اليه (بانه موجود معه و) له (قبله) اي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه (بانه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه) وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول (واثبتها) اي الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذ عن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعاً للتسلسلات المذكورة (الترزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضاً غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا يخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وامثالهما من التسب (بما نعلمه ضرورة) اي نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر اولم يوجد ولقائل ان يقول ان ادعيت ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعا بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعميان الخارجية بالامور العدمية فان زياد اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفياً وهو محال وبجواب عنه بان حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعدما لم يكن متصفاً وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفي كون جميع التسب موجودة في الخارج) اي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والتسب (امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنهما اضافات) لا تتحقق لها في الخارج بل (يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر) بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان (و) القسم (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) اي يجب انتهاءه الى حد لا يتجاوزه (دون الثاني) اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد

(وهو جسم احد طرفيه دائرة) هي قاعدته (والآخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه) اي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم ان ما نقله عنهم انما ذكره لتسهيل تخيل هذه الامور لان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القليل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احد بهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات (كله امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا يتناقض ذلك كون احكامها يقينية الا ترى ان العدد المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة ^{تنبه} على ما يرد على جعل الخلق من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وانواعها (حصلت مقولات غير متناهية) اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير محصورة فيما ذكره من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركيب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لاتعد الخلق من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلق انما اعتبرت) وجعلت داخلة في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) اي بحسب تلك الوحدة (بتصف بالحسن والقبح) يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة (وهما) اي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحدة اولون وحدة) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جازا اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلق ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وادرجناهما فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا في ذلك فاكتفينا بها ^{الفصل الرابع} من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفا) ولا قوة كالمرضية (واما) استعداد (نحو الدفع والاقبول) ويسمى قوة ولا ضعفا) كالمصاحبة (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) اي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء ثلاثا تأثر بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق بالقدرة على هذا الفعل (وشيء منها) اي من هذه الثلاثة التي تتعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر

والتساوي (وانها) اي ولانها (توصف بالاصغر والاكبر ويكونها نصفاً وثلاثاً) لزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتخذا خطاً واحداً (والجواب انه) اي هذا الاستدلال (انما يتم ان لو كان عروض ذلك) التفاوت والجزى (لها) اي للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز ان يكون (لانه) اي لان هذا العروض الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة مفروضه الذي هو الكم (ويبطله) اي يبطل كون الزاوية من الكم (انها تبطل بالتضعيف وتندم) اما القائمة فانها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية اصلاً واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضاً ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمّل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلاً واما التضعيف فقد لا يبطل المتفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الاخر نعم يلزم من تضعيف المتفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزدا دابداً وما يدل على ان الزاوية ليست سطحاً انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثاً هي بعينها احدي زوايا كما يشهد به التخيّل الصحيح واتفاق المهندسين عليه فاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير ان يتخدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عديم اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين محيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها **المقصد الثاني** قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقطة المفروضة فيه كلها متوازية) اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض (و) قالوا (انه اذا اثبت احد طرفيه) على حالة (وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول) حصلت الدائرة وهي شكل (اي مشكل) يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه (اي من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فذلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اي الى ذلك السطح (سواء) فذلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (واذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به دائرتان) متوازيتان (من طرفيهما قاعدتاها يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارسمنا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة) اي احد ضلعي القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير

عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعلة سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يجد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لاحاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مائلا وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج اناقه والشخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا

الفصل الثالث

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصد * ان الاول انها)
اي الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة لكم اما وحدها فالحفصة كالزوجة والفردية)
العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللحفصة
الثلاث والتربيع) اي كالثلاث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك الخمس
والسدس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع (واما مع غيرها
كالخلفة فانها مجموع شكل وهو عارض لكم) المتصل من حيث انه محط بحد واحد او اكثر (مع
اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولاً وبالذات
للكميات وتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض
للمقدار واما لجزئه كالخلفة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل
الخلفة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولا لم يكن خلقه قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها
من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون
حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم العلوي ومعنى كون الجسم
ملونا ان سطحه ملون فكلما جزئي الخلفة حامله الاول هو المقدار فالخلفة عارضة بالذات لكم
قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما
الاول هو السطح اذ لالون والضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم
وكذلك الضوء في المضي بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والتبادر من قوله (وكالزاوية)
ان الزاوية كالخلفة في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه
قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما بالاستقامة) فالزاوية هي تلك الهيئة
لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واسار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف
للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة
عارضة للسطح عند ملتي خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان
على نقطة في سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدارية
فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل
على الشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به
كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا
ان يكون ذاك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه
من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه
تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا
قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فيستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية
على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت

الصحة أولا (حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها ف قيل هي صحة وقيل واسطة فقد مت لذلك (اولان الملكة غاية الحالة) والعللة الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) اي في الحد (اضطراب اذا سئد) فيه (الفعل) وصدوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبداءها هو الموضوع (ولا يكون) المسند اليه الفعل بحسب الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شئين على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آتة) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشيء الان بأول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دورى) اي تحديد للشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة في الافعال محسوسة) معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذى ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهى حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة) بل مأوفة وهذا بعم انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثانى من سابعة فاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى است اقول من حيث هو مزاج اوالم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث الشرقية لامناقضة بين كلاميه اذنى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والظاهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقترضة للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها فكان ابن سينا كان مترددا في ذلك (فلا واسطة بينهما) اي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين (اذلا خروج عن التنى والاثبات) فالكيفية التى بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان تكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هى الصحة والثانية هى المرض (واثبت جالينوس) بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال النافق ومن بعض اعضائه آفة او يمرض مدة) كالشتاء (ويصح مدة) كالصيف (لاصحح ولامر يض وانت تعلم ان ذلك) اي اثبات الواسطة بينهما انما هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة و) تعلم (انه اذا روى شروط التقابل بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بمسمى اذا روى الشروط المعتبرة في التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو) اي امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا اهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشروط التى يجب ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشروط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع

(فتراه) حينئذ لا يدرك سخوته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء
 * المقصد الثاني الصحة * على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون (ملكة او حالة)
 لم يكتف بذكر احديهما تنبيهها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصفة النفاقة (يصدر
 عنها) اي يصدر لاجلها وبواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف
 (بمعانواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الاكون
 الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية
 والتنية والتوايد سليمة وجب ان يكون صحيحا (وربما يخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان او بالانسان
 فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر ما مر (او) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره (كما وقع
 الجميع في كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة
 طائفة رياس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها
 افعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعي غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف
 فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني
 من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر
 عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازي على جعلها) اي جعل الصحة (من الحالة والملكة)
 اي من الكيفيات النفسانية سواء لا هو (ان مقابلها المرض وليس) المرض (منها) اي من الكيفيات
 النفسانية فلا تكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (اذا جنسه) اي انواعه المندرجة
 تحته باتفاق اطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي) اي هذه الامور المذكورة
 (امامن) الكيفيات (المحسوسة او من) مقولة (الوضع او عدم) فان سوء المزاج الذي هو مرض اما
 يحصل اذ صار احدي الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تتق الافعال سليمة فهناك
 امور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج
 عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة
 وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن
 اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول
 فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل
 او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون
 هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفلق واقتصر
 المصنف من بينهما على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهرا امر
 عدمي فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة اطباء فيها مسامحة والمقصود
 ان انواع المرض كصفات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلطة بالافعال (ولاشيء منها)
 اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء
 التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا
 تكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي سميها مرضا وهي
 المزاج الملايم والهيئة الملايمة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض
 وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كصفات اخبر مغيرة لتلك
 الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يرق عليه شبهة فضلا عن
 حجة (واورد) الامام الرازي في المباحث المشرقية (على هذا الحد الذي ذكر) للصحة (شكوكا) واجاب
 عنها ايضا (الاول لم يقدم الملكة) على الحالة في الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التي هي

فان قيل التفرق الحاصل من التفسدى والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات لعم الالم الاعضاء باسمها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا ان الالمها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لانعنى بالالم الالمعنى المخصوص الذى يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعاً فان قيل الحس شاعداً بان تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذى هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السبيء هو طبائعهما لا تفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سبباً للوجودى واحتج في المخلص بوجه آخر الزامى وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التى تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيز واما يختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصور او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتاً وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للالم (سبباً آخر) فقال السبب القريب للالم امر ان احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم (توالم لسعة العرق ما لا توالم الابد) بل تلك اللسعة اشد ايلاماً من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) ويدل عليه برهان اثنى ولى (اما اثنته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة الغب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومذبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا انتهى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امر جتها الاصلية (والثاني) من المذكورين اعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد انها بالاشد ايلاماً يضطرب اضطراباً عظيماً دون المدقوق (واما اثنته فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاسو) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كفيتهما (لا يحصل تأثر) للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطاً بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال) ذلك الممكن (كيفية العضو الاصلية) كافي سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كفييتان متخالفتان فيمكن فعل وانفعال فلا يحس به) اى بالنافر الذى هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك الم وما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافا والاحساس بالنفا الذى هو الالم (ولذلك) اى ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافا (فان المحسوسات اذا استمرت) زماناً (يضعف الشعور بها متدرجاً) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس ايضا (حتى ربما لم يشعر بها) اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كفييتي الحاس والمحسوس ويكون لها في اول الوهلة سورة ثم تضجمل (وان شئت) شاهد على ما ذكرناه (فقس من داخل الحمام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الخارج بحيث يشمئز منه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذا البث فيه قاب ساعة اترفيه هواء الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء

محققا موجودا في الخارج بل هي امر عديمي هو زوال الالم واليه اشار بقوله (وما يتصور منها) اي من اللذة (انما هو دفع الم) من الالام (كالاكل) فانه دفع (الام الجوع والجماع) فانه دفع (الام دغدغة المني لاوعيته) وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية (ولا تمتنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) اي دفع الالم وزواله (احد اسبابه) اي احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة (انما تنازعه في مقامين احدهما انه) اي اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الالم) فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال الالم (وثانيهما انه لا يمكن ان تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الالم (ومما ينبغي) على (انه قد تحدث) اللذة بطريق سواء (ما يوجب اللذة دفعة بلاشوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها) اي اللذة التي اوجبها ذلك الشيء (دفع لام الشوق) اليه اذ لا يمكن للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل انظر الى وجه ملبح والغور على مال بغتة) والاطلاع على مسألة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألم بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم (ثم قال الحكماء الالم سببه) الذاتي (تفرق الاتصال) فقط (بالجربة) وهذا مذهب جالينوس فالخسار انما يوجع ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب ان يجذب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تجذب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض الشدة تفرقه والمز والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقيض المستمتع للتفريق وكذا الحال في المشعومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم بالتفريق التسابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وبالجملة اتفق اطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع (وانكره الامام الرازي فان من عقر) اي جرح يده (بسكين شديدا لحدة) في الغابة (لم يحس بالالام الا بعد زمان ولو كان ذلك) اي تفرق الاتصال (سببا) ذاتيا قريبا (لامتتع بالتخلف عنه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك (بل تفرق الاتصال) الحاصل بالقطع (بعد) العضو (لسوء المزاج) الذي هو الالم (وحصوله يستدعي زمانا) وان كان قليلا (فربما يتبدى العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم) الذي هو سببه (وربما احتج) الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه ان يكون متصلا (وهو عديمي) فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة (و) احتج ايضا على ذلك (بان التغذية مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا تصور) هذه المداخلة (الا بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المغذى بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغذى ويتوسط بينها وينشبه بها والاعتناء حاصل لاكثر اجزاء المغذى في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصل لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات (فيجب ان يؤلم) انتغذى وليس كذلك لان المغذى لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفريق الاتصال مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لاشك انها دائما في التحلل ولا معنى له الا ان يفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان التحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا م فيه

اولم يتعرض واماعدم مالاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصدا) اي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصله بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) اي بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلو لا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعاً (وقيل انه) اي الترك (من افعال القلوب) لانه انصرف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) اي الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم) اي عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح اثر اللقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثر للقدرة قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرابية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم هو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة من الآراء العقلية والشهوات والنفات النفسانية فان لم يرجح احد الطرفين حصل التخيروان ترجح حصل العزم (وهذا كله) اي الذي ذكرناه في تفسير ماعدا الترك انما يصح اذا لم نفسرها) اي الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالليل) او ما يقتضيه من اعتقاد الفع او ظنه اما اذا فسرها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص مالا يكون محبو بالامر ضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان تقارنه الصفة المخصصة

النوع الخامس

من انواع الكيفيات النفسانية (بقية الكيفيات النفسانية وفيه) اي في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لتحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يفصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي (وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملايم هو كل الشئ الخاص به كالتيكف بالحلاوة والدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة (والجاء) اي كالجاء والرفعة (والغلب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية (وقولنا من حيث هو ملايم لان الشئ قد يلايم من وجهه دون وجهه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاسة من العطب) والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاسة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه لم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحثية في تعريف الالم قال الامام الرازي (وذلك) اي كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فانا ندرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقوع (حالة) مخصوصة (هي لذة ونعم) ايضا (ان نم ادراكا للملايم) الذي هو تلك الاشياء (واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك) الادراك (سبب لها) اي للذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لتلك الادراك (ام لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن (فلم يثبت) شئ من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) اي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلي من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازي للذة) اي ليست اللذة امرًا

(وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هي مبدأ لما هو كمال (ورذيلة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو ما يكون مبدأ لما ليس شياً منهما والنفس الناطقة من حيث تعلّقها بالبدن وتديرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احديها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تديره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلا به وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سلبية واكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طرّفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من احوال هذه القوى (والرذيلة) هي (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اي غير الفضيلة والذيلة (ما ليس) شياً (منهما) اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط كلاطرى في كل الامور ذميم (فالعفة هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذي هو افراط هذه القوة (والحمود) الذي هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذي هو افراط في هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجريزة) التي هي افراط هذه القوة (والبلادة) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شئ واحد هو الجور وفي المخلص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجريزة والعبادة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا وبما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لامن الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بآدنى تأمل في مقالاتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لابد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين خاتمة في تفسير كفيات نفسانية قريبة تمام في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (الحبة قيل هي الارادة فحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأبّد (ومحبتنا الله ارادتنا لطاعته) وامثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا الله سبحانه كيفية روحانية مرتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا (وعندنا) ان الرضاء هو (ترك الاعراض) فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك او لا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده

بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضليها اى مر بعه يساوى مر بعيها
واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى مافي الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد
هنا جنسها) اى المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا
(مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) اى في هذا الحد (المعالج
لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم يتفعل
عما يلاقيه من الدواء) وهذا مبنى على ما يتبادر الى الالوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق
ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو اليدين وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل
بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التي هي امراض نفسانية واتما كان هذا القيد موجبا
لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الاخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحياة
علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة
اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس
الفلكية والثاني الطييمة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية
وقدمت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون
القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف
جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) اى هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) اى على الشيء
الذى تعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها
لعدم المراد فلولها الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد
فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها
واتما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعم الامام الرازي ووجهه بان القادر هو الذى
يصح منه الفعل او الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل
وللنبيه على ذلك قال المصنف (وهذا) اى الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتى فانه)
اى الامكان الذاتى (قديقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين)
اى طرفي الوجود والعدم فان الممكن الوجود يمكن العدم ايضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل
فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت
قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت
قديكون الامر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان
دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لاشئ من النطفة بانسان بالضرورة
فتأمل (وقد تقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لما به
القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس
كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة في الباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانت
زيادة وشدة في المعنى الذى هو القدرة وقد قيل ارادها بالقدرة على الافعال الشاقة التي يمكن منها (و)
تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصت
بالاعراض من الكيفيات النفسانية (المقصد الثالث عشر) وفي النسخ المشهورة الرابع عشر
(الخلق ملكة تصدر عنها) اى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى
في حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة) اوفى نغمة نغمة فالكيفية النفسانية
اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا
خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا

القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر
 موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تنبؤ الفرع الثالث كما هو المناسب
 لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اي من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك
 كالقيد) فانه مانع عن الشيء لمن هو قادر عليه (وهو) اي كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم
 مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود
 لكننا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لاقبله (وبه) اي بكون
 الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حل مائة من قادرا على حل المائة
 الاخرى) معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي
 كون ذلك القادر قادرا على حل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه **المقصد الحادي عشر** اي
 من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لامن مقاصد انواع
 الرابع فان جعل كلام الجبائي من تنبؤ الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا
 رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له
 (القدرة المحركة بمنة ويسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزوه
 ومنهم من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع
 شيء اشق واقوى من تحريكه درجة (وعليه) اي على المنع (البهيمية) اي الطائفة التابعة لرأى
 ابي هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة بمنة ويسرة (ولا يخفى
 مافيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج
 الى ما يزيد عليها **المقصد الثاني عشر** بل الحادي عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من
 وجهين **الاول** المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة الالامسة وذلك لان المزاج كيفية
 متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها
 فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان
 احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات المموسة (دون القدرة)
 فانها ليست مدرجة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي
 كيفية تابعة له (الثاني المزاج قديمانع للقدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه
 افعاله بقدرته واختياره ومن اجده يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فانه قدرة غير المزاج
المقصد الثالث عشر بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولاً للمعنى الموجود
 في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود
 عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدءاً ولازماً اما المبدء فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل
 واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا يفعل الشيء بسهولة وذلك لان من اول التحريكات الشاقة
 اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار الانفعال دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوا
 اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو الانفعال ثم ان للقدرة وصفاً هو
 كالجنس لهما اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح
 منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازماً للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فبقولون
 لا يبيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلاً وان كان في الحقيقة
 انفعلاً لاني بناء على ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقاً بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة
 سموا الامر الذي تعاقب به الامكان وهو الوجود والحصول فعلاً والمنتهدون يجعلون مربع الخط
 قوة له كأنه امر يمكن في ذلك الخط خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع

عن المسألة المحمولة فان قلتم انه ممكن من حملها مع حل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المآتين المتصلتين وان قلتم انه لا يمكن من حملها بالقدرة التي يمكن بها من حل المحملة فقد ناقضتم اصلكم لاحالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين * الفرع (الثاني شخصان بقدر كل) منهما (على حل مائة من اذا اجتمعا عليه) اى على حل المائة وحلاهما فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فنهى من قال) وهو انهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الافراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضمري والكبي (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذلك) حامل (البعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحملة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما * الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثالا به عليها دفعة فتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجتمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تتحرك معا الى جهة واحدة (بل يجمع على عشرة اجزاء مجتمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدز بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة (والا) اى وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) اى تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد اولى من عدد يلزم ان تقدر البقية على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الامدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكما تهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير اننا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يسهل علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى مادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا يحصى لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء ما نع من التحريك الا ترى اننا نجد القادر على المشى يمتنع عليه المشى بالربط والتقييد وليس ذلك الاسباب انضمام اجزاء القيد الى رجله وهو مبنى على اصله في جواز منع القادر وقديان بطلانه وان سلنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجله بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان ما نع

(و) من (التفصيل) بين الأشياء المتصلة (والتركيب) بين الأمور المتفصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صوراً) أي يلبسه صوراً جزئية (أما قريبة) من ذلك الأمر الكلي (أوبعيدة) منه (فاحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (إلى التعبير وهو أن يرجع العبر) رجوعاً (فهقرى مجرداً) أي لما رآه التأمل (عن تلك الصور) التي صورها التخيلة (حتى يحصل) العبر بهذا التجريد أما مرتبة أو مراتب على حسب تصرف التخيلة في التصوير والكسوة (ما أخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الأمر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) أي لا يكون هناك تفاوت الأبالكية والجزئية (فيقع) ماراً التأمل (من غير حاجة) في الرؤيا (إلى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً فينتقل منه إلى نظيره ومن ذلك النظر إلى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على العبر طريق الوصول إليه * الوجه (الثاني أن يرد عليه) أي على الحس المشترك لامن النفس بل (أما من الخيال) الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليقظة) فإن القوة التخيلية لما وجدت الحس المشترك خالياً صورت فيه بعض الصور الخالية (ولذلك) فإن من دام فكره في شيء (وارتسم صورته في الخيال) يراه في منامه (وقد تركب التخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنفسها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرسمة في الخيال من الأمور الخارجة وقد تفصل أيضاً بعض الصور المتأدية إليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القيل (وأما مما يوجب مرض كثوران خلط) من الإخلال الأربعة (أوبخار) فإن المرض إذا أثار خلطاً أو بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة التخيلية تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك) فإن الدموى يرى في حلمه الأشياء الحمر والصفراوى يرى (التيان والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والألوان البيض) وبالجملة فالتخيلة تحاكى كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوازد على الحس المشترك (بقسميه) الوازد ين عليه من الخيال أو مما يوجب مرضاً أو غلبة خلط (من قبيل) اضطغاث الأحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبيره * فروع للمترلة * متفرعة على القدرة والعجز (الأول) اختلفوا فيمن يتمكن من حل مائة من فقط ولا يتمكن من حل مائة أخرى معها) أي مع المائة الأولى (فقل) هو (عاجز عن حلها) أي عن حل المائة الأخرى هذا هو الموافق للكلام الأمدى وإن كان الموجود في أكثر النسخ حلها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة إلى الأخرى فلا يقال هو عاجز عن حل المائة الأخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حل أحديهما) أي إحدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على أحديهما من غير تعيين أي هو قادر على حل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حل مائة منها غير معينة أيضاً (والكل) أي جميع هذه الأقوال الثلاثة (مناقض لأصلهم) ومذهبيهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فإن المائة الأخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها وغير قادر عليها يناقض ذلك الأصل (فإن قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (أن لا تتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكبر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حل مائة قدرة على حل مائة أخرى لكان ذلك مخالفاً لأصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (الحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعني أن المقدور ههنا هو الحركة ومحله المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفاً لذلك الشرط فإن قالوا المحل وإن كان مختلفاً إلا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في إحدى المائتين فهو لا يقدر على حل الجميع إلا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المائة الأخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع الجميع قلنا هذا وإن تخيل في المائتين المتلاصقتين فيقولون في مائة أخرى منفصلة

في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حنافة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون لقيام مثلاً مكتسباً في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فاذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله وما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اي وجههم (اما عند المعتزلة فلنفسد شرائط الادراك) حالة النوم (من المقابلة والنبات الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعبرة في الادراكات فإياه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاهوام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) في الادراك (شيئاً من ذلك) اي مما ذكر من الشرائط المعبرة عند المعتزلة (فلانه) اي الادراك في حالة النوم (خلاف العادة) اي لم تجر عاداته تعالى بخلاف الادراك في الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد الادراك) فلا يجامعه فلانكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ ابو اسحق) انه اي المنام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه) (من ابصار) للبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق لذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) اي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدر في الامور المعلومة حقيقة بالبدية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضد) الادراك (لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة التخيلية التي من شأنها تركيب الصور اذ اركبت صورة فرما انضمت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة التخيلية التصوير والتشبيح دائما حتى لو خلقت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك الان هناك امرين صارفين لهما عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشها بالصور التي تركبها التخيلية فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل والوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا اتى هذان الشاغلان واحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) اي وجد انه في الحس المشترك وار تمامه فيه (على وجهين * الاول ان يرد ذلك المدرك (عليه) اي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذ من العقل القوي فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل في جميع المبادئ العالية والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة ان تحصل بتلك المبادئ اتصالا معنويا وحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الا ان استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فرما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الازل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأيتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات فانها لو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس (يلبس) ويكسوه (الخيال) فانها لو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس (يلبس) ويكسوه (الخيال) فانها لو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس (يلبس) ويكسوه (الخيال)

بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوايه (العجز عما يتعلق بالموجود)
دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (فان
التعلق بالمعدوم خيال محض) لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق المجوز عنه
ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) اى العجز (انما يتعلق
بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام
المعدوم لاعن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه)
اى تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجوز
تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة
بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا تقدم العجز على المجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول
فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذى هو الاصح (انه) اى العجز (ضد القدرة)
في جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والامثلة تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون
العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف
متعلقهما لم يتضادتا (و) معتمد القول (الثاني) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام)
مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم
(يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) اى يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجز عن الاتيان
بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجز
عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون
بالامثال لا باعدامها (لكان حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال باشتراك
اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (واصفة) وجودية (تستغيب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش
فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون
بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ يبي قوله على هذين المعنيين كما اشير اليه في المقصد
التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فن قال منهم هو (تبع للارادة فلانه)
اى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون
المقدور تبعا للارادة قطعاً (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة
مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) اى لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها
لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكتاب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (في حرف
واحد) بلا قصد اليها (واولاً حظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) واما الاشاعرة فقد حكموا بان
مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها * المقصد العاشر * هل النوم ضد للقدرة
فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدور له او ليس ضد لها فجاز ان يكون فعله مقدور له فتقول (اتفقت
المعتزلة وكثير مناعلى امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة
(القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هي مقدورة له) وان كان
لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال
الاستاذ ابو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات
(وتوقف القاضي) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها
ضرورية له بل كلاهما محتمل بل اترجمه قال الامدي قد :
للسائم من حيث انانفرق بين ارادة
في حق المستيقظ من غير فرق
بين تعلق
نهما في

المكلف قادرا متمكنا من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقلبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه ونلزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطراب بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يحجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولاشك ان نسبتها) اي نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضا (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اي القوة المستجمعة (لاتعلق بالضدين) معا والاجتماع في الوجود (بل هي) اي القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعينة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعري (اراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة (بمجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذاهبين (وفيه بحث) هذا لمحق ببعض النسخ وتوجيه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية ^{المقصود} ^{الظاهر} العجز عرض (موجود) مضاد للقدرة) باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة (خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه) اي العجز (عدم القدرة) ونفي كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافا (للاحصم) فانه نفي كون العجز عرضا موجودا (من حيث) انه نفي الاعراض (مطلقا) لنا في اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في المنوع (ولابي هاشم ان يجعلها) اي التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في المنوع فان المنوع قادر على رآيه كما مر قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتبكي او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للترتعش وتمنازه حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا

دون المقدور (والتنع) بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان التنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (او) وجوديا (مولدا للضد) اى ضد المقدور كالاتحادات العقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (او) كان (عدميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد) اى قالوا لو لم يكن المنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذى لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعاً (و) الجواب عن الاول ان يقال (عندنا لافرق) بينهما (الاما يعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) اى فى المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معضاد (وعده) اى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة فى الزمان فان ارتفاع زمانه غير معضاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البدئية (و) الجواب عن الثانى انا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولاحاجة) لانتفاء القدرة فى المقيد (الى طر وضد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه * المقصد السابع قال الشيخ * واكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لاقبله (انها) اى القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والازم اجتماعهما للوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لامعا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما يجده عند صدور احد المقدورين من مفاير لما يجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم قدرة العبد (تعلق بجميع مقدوراتها) المتضادة وغير المتضادة (وقول ابى هاشم) من بينهم (متردد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاتحادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى) (و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التى هى افعال القلوب والجوارح (جميعا غير ان كلا) منهما (لا يؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة) اى يمنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقها) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لامعا واجعت المعتزلة على انها) اى القدرة الواحدة (تعلق بالتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والافوات (مع اتفاقهم) باسرها (على انه لا يقع بها) اى تلك القدرة الواحدة (مثلا فى محل) واحد (فى وقت) واحد (وانهم) اى المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) اى طرفى الفعل المقدور (ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذى هو ضده ونافيه (فهو مضطر) ولجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لاقادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اى على كون

فلا تكليف فلا عصيان وايقوا اقوى اعدار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذه عنه هو كون
 ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذه عنه بعدم الفعل
 المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجوز
 تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدور له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه
 غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فليجوز جواز التكليف بالخلق
 المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن
 وجوده مقدور له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدور له اصلا فلا يلزم من
 جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلافها (وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف
 عندنا ان يكون هو) اي ذلك الشيء (متعلقا للقدرة او) يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في
 الايمان فانه وان لم يكن مقدور له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه
 كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما
 ما ذكره من قصة الاعتذار ووجوب قبولها فبني على قاعدة التحسين والتفجيع العقليين وسيأتي بطلانها
 فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يتجاوز القادر عن جميع مقدورات
 جوزه ابوهاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه) اي الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود
 (المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة
 وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة * الفرع
 (الثاني) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه (الى آلة كالقائمة
 بالحل) اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) في وقوعه الى آلة (كالخارجة
 عنه) اي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحرك اليد وعند الاشاعة ان القدرة
 الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها * الفرع (الثالث) اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة) اي يستحيل ان توجد
 القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (ف قيل القدرة) الحادثة
 (تتعلق بالفعل عقيبها) اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمندور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به
 في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة
 وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بهما مطلقا) اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود
 الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط فالآمدى
 ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (الفاعل في الحالة الاولى) التي وجد
 فيها القدرة دون الفعل يقال في حقها (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل)
 ولا يقال بفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (في) الحالة (الثانية بفعل و)
 قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقا) اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابوهاشم اقرب الى قواعد
 العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكان ابن المعتز
 اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال * الفرع (الرابع قال) ابوهاشم (العلاف
 اقدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب
 ان تكون (قبليها) قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها باوائل
 النظر فيها والاستشغال بها تضيق للزمان في غير مهم فذلك اعرضنا عنها * المقصد السادس *
 المنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منه الاشاعة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل)
 فلا يتصور كون المنوع عن فعل قادرا عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به)
 اي يكون المنوع قادرا على الفعل (المعتزلة) وقرؤا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة)

الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو الصحيح لاستعمال البقاء بينهما * الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقاءه والتالي باطل ببيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلق القدرة به حال الحدوث لتعلق به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في احكام الانفس (قلنا نلزمه) اي نلزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (او خرق) بين الحادث والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة اعني (باحتياج الوجود عن عدم الى المنقضي) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلولا تعلق به القدرة لبق على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلولا تعلق به القدرة لبق على الوجود وليس بمحتمل لكونه مطابقا للواقع (او تنقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم في الاتقان) فان المؤثر اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العلية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) تنقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث انه) اي كون القدرة مع الفعل لا قبله (يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازيله اجماعا ومتعلقه في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممثعا في المقدرة الحادثة لكان ممثعا في القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متاخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقتضى قولهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البدئية فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وايضا) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازيليا (فالتعلق) اي تعلقها بالفعل (قبله بزمان) متناه (لا يمتنع فبرد الاشكال بحسبه) اي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في المساهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذا فيه * الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم ان لا يكون الكافر) في زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور مصيبان من احد اذ مع الفعل لا مصيبان وبدونه لا قدرة

بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلبيها أى مربعه يساوى مربعيها
 وإذا انتعش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى مافى الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد
 هنا جنسها) أى المقصود فى هذا المقصد بيان القوة التى هى جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا
 (مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) أى فى هذا الحد (المعالج
 لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم بفعل
 عما يلاقيه من الدواء) وهذا مبنى على ما يتبادر الى الأوهام من ان الإنسان هو هذا الجسم والتحقيق
 ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل
 بمعالجة الإنسان نفسه فى ازالة الاخلاق الرديئة التى هى امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا
 لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحقيقة
 علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة
 اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس
 الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية وما فى معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية
 وقدمت الاشارة اليها قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون
 القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض فى وصف
 جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) أى هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) أى على الشئ
 الذى تعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التى يجب مقارنتها
 لعدم المراد فلو لا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة فى ذلك المراد
 فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها
 وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازى ووجهه بان القادر هو الذى
 يصح منه الفعل او الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل
 وللتنبية على ذلك قال المصنف (وهذا) أى الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتى فانه)
 أى الامكان الذاتى (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين)
 أى طرفى الوجود والعدم فان الممكن الوجود يمكن العدم ايضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل
 فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت
 قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت
 قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ما به هذا الامكان
 دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لاشئ من النطفة بانسان بالضرورة
 فتأمل (وقد يقال) القوة (فى العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لما به
 القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس
 كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة فى المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانت
 زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل ارادها بالقدرة على الافعال الشاقة التى يمكن منها (و)
 تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهى بمعنى القدرة اذا خصت
 بالاعراض من الكيفيات النفسانية **المقصد الثالث عشر** وفى النسخ المشهورة الرابع عشر
 (الخلق ملكة تصدر عنها) أى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى
 فى حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر فى نغمة نغمة) اوفى نغمة نغمة فالكيفية النفسانية
 اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا
 خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا

القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر
 موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تنمة الفرع الثالث كما هو المناسب
 لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اى من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك
 كالقيد) فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه (وهو) اى كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم
 مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود
 لكننا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لاقبله (وبه) اى بكون
 الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حل مائة من قادرا على حل المائة
 الاخرى) معها وحكم بانه ليس قادرا على حلها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضى
 كون ذلك القادر قادرا على حل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه **المقصد الحادى عشر** اى
 من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لامن مقاصد النوح
 الرابع فان جعل كلام الجبائي من تنمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا
 رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادى عشر فلا وجه له
 (القدرة المحركة تمتد ويسر هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزوه
 ومنهم من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع
 شئ اشق واقوى من تحريكه درجة (وعليه) اى على المنع (البهيمية) اى الطائفة التابعة لرأى
 ابى هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة تمتد ويسر (ولا يخفى
 مافيه من التحكيم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج
 الى ما يزيد عليها **المقصد الثانى عشر** بل الحادى عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من
 وجهين **الاول** المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة الالامسة وذلك لان المزاج كيفية
 متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهى بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها
 فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات اذ ان كان يكون اضعف من احكامها ولا شك ان
 احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة)
 فانهما ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هى
 كيفية تابعة له (الثانى المزاج قديمانع للقدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه
 افعاله بقدرته واختياره ومن اجده يمانع قدرته فى تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج
المقصد الثالث عشر بل الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع اول للمعنى الموجود
 فى الحيوان الذى يتمكن به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود
 عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل
 واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا يتفعل الشئ بسهولة وذلك لان من اول التحريكات انشاقة
 اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار الانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا
 اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو الانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو
 كالجنس لها اعنى الصفة المؤثرة فى الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح
 منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون
 للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان فى الحقيقة
 انفعلا لانه على ان المعنى الذى وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة
 سموا الامر الذى تعاقب به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والنهتسون يجعلون مربع الخط
 قوة له كانه امر يمكن فى ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع

عن المسألة المحمولة فان قلتم انه ممكن من حملها مع حل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المآتين المتصلتين وان قلتم انه لا يمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حل المحملة فقد ناقضتم اصلكم لاحالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين * الفرع (الثاني شخصان بقدر كل) منهما (على حل مائة من اذا اجتماعا عليه) اي على حل المائة وحملها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو اكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد). فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الافراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضيرى والكعبى (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلا في جزء واحد من المائة المحملة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لابد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما * الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز ان تحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثالا به عليها دفعة فتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تحرك معا الى جهة واحدة (بل يجمع على عشرة اجزاء مجمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجمعة (والا) اي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) اي تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد اولي من عدد فليزم ان تقدر البقية على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الامدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكما تهم الباردة ودعاوهم الجامة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لاندري لذلك سببا غير اننا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق ييسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يبدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في الجمعية على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا يحصى لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء ما نفع من التحريك الا ترى اننا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الاسباب انضمام اجزاء القيد الى رجله وهو مبنى على اصله في جواز منع القادر وقديان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجله بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجوده فيما نحن فيه من الاجزاء المجمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان ما نفع

(و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (و التركيب) بين الامور المتفصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صوراً) اى يلبسه صوراً جزئية (اما قربية) من ذلك الامر الكلى (او بعيدة) منه (فبحسب) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلى (الى التعبير وهو ان يرجع المعبر) رجوعاً (فهو قري مجرده) اى لما راها النائم (عن تلك الصور) التي صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التعبير اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة (ما اخذته النفس) من العقل الفعّال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) اى فيما اخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) في الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظر الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى يندفع الى المعبر طريق الوصول اليه

* الوجه (الثاني ان يرد عليه) اى على الحس المشترك لا من النفس بل (امام من الخيال) الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خالياً صورت فيه بعض الصور الحالية (ولذلك فان من دام فكره في شيء) وارتسمت صورته في الخيال (بما في منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضاً بعض الصور التأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلنا بخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجب مرض كثر ان خلط) من الاخلاط الاربعة (او بخار) فان المرض اذا اثار خلطاً او بخاراً او تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموى يرى في حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بسميه) الوارد على الخيال او مما يوجب مرض او غلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبيره * فروع للمتزلة * متفرعة على القدره والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حل مائة من فقط ولا يتمكن من حل مائة اخرى معها) اى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حلها) اى عن حل المائة الاخرى هذا هو الموافق للكلام الامدى وان كان الموجود في اكثر النسخ حلها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حل احديهما) اى احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احديهما من غير تعيين اى هو قادر على حل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حل مائة منها غير معينة ايضاً (والكل) اى جميع هذه الأقوال الثلاثة (مناقض لاصولهم) ومذهبيهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (ان لا تتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (باكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حل مائة قدرة على حل مائة اخرى لكان ذلك مخالفاً لاصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى ان المقدور ههنا هو الحركة ومحملها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بمحركيهما مخالفاً لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفاً الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حل الجميع الا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فيقولون في مائة اخرى منفصلة

في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي
 نوع حرارة لان الدليل يوافق مذهبه فانما قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون لقيام مثلاً مكتسباً في حق
 المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم
 مضاداً للعلم وباقى الادراكات فاذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه
 بقوله وما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اي جهوورهم (واما عند المعتزلة فلنفسد شرائط الادراك)
 حالة النوم (من المقابلة والنبذ الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية الخصوصية) وانتفاء الحجاب
 الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فايراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل
 الخيالات الفاسدة والاهوام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) في الادراك (شيئاً من ذلك)
 اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلانه) اي الادراك في حالة النوم (خلاف العادة)
 اي لم تجر عادته تعالى بخلاف الادراك في الشخص وهو نائم (ولان) النوم ضد الادراك فلا يجامعه
 فلا تكون الرؤيا ادراكاً حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ ابو اسحق) انه اي المنام
 (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه) (من ابصار) للبصرات (وسمع)
 للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته
 (فلو جاز التشكيك فيه) اي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدرح
 في الامور المعلومه حقيقتها بالبدية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضد) الادراك (لكنه زعم
 ان الادراك يقوم بجزء) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين
 في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك مجمع
 المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس
 المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة التخيلية التي من شأنها تركيب الصور اذ اركبت
 صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية
 فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها امر تسمعه في الحس المشترك ومن طباع
 القوة التخيلية التصوير والتشبيح دائماً حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور
 في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس
 المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاش الصور التي تركبها التخيلة فيموقفها ذلك
 عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل والوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك
 عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير
 ولا شك ان الشخص اذا نام انتقطع عن الحس المشترك وتوارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور
 من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مر تسمعه في الحس المشترك موجودة
 فيه (ويكون ذلك) اي وجد انه في الحس المشترك وار تسامه فيه (على وجهين) * الاول ان يرد
 ذلك المدرك (عليه) اي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذه من العقل الفعال
 فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مر تسم فيه) بل في جميع المبادئ العالية والملائكة
 السماوية ومن شأن النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادئ اتصالاً معنوياً روحانياً وتنتقش ببعض
 ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الا ان استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل
 لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارسم فيها ما يلقى بها من احوالها واحوال من يقرب منها
 من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأيتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات
 لاحت لها اشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال)
 اي القوة التخيلية (لما جبل) الخيال (عليه) من المحاكاة و (الانتقال) من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما

بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوايه (العجز انما يتعلق بالموجود) دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن الفيل) المعدوم (فان يتعلق بالمعدوم و م خيال محض) لاعبر به اصلا واختصار على هذا القول ان العجز لا يسبق المجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) اى العجز (انما يتعلق بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لاعن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) اى تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالموجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا سبق ولا يتعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذى هو الاصح (انه) اى العجز (ضد القدرة) في جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والالا تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادتا (و) معتمد القول (الثاني) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) اى يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجز عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدامها (لكن حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستغيب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ يبنى قوله على هذين المعنيين كما اشير اليه في المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم هو (تبع للارادة فلانه) اى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) اى لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) واما الاشاعة فقد حكوا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها * المقصد العاشر * هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدورا له وليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هي مقدورة له) وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ ابو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات (وتوقف القاضي) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد ندعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انان فرق بين ارتعايده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نغرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكك في تسويتيهما

المكلف قادرا متمكنا من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية
والفالية واذا ثبت تعلقها بالتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه
مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدور ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له
بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطراب
بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن
القلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجتماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك
عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز
ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة
التي هي مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولاشك ان
نسبتها) اي نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضا (على القوة
المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اي القوة المستجمعة (لاتعلق بالضدين) معا والاجتماع
في الوجود (بل هي) اي القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر)
سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة
في تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان
وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعري (اراد بالقدرة القوة المستجمعة)
لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لاتعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة
(مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع
بين المذهبين (وفيه بحث) هذا لمحق بعض النسخ وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة
عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم
من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لان
مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هي في انفسها مخالفة بالماهية او بالهوية ^{في المقصد}
الثامن ^{في} العجز عرض (موجود) مضاد للقدرة) بانفاق من الاشاعة وجهور المعتزلة (خلافا
لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه) اي العجز (عدم القدرة) ونفي كونه معنى موجودا مع انه
معترف بوجود الاعراض (و) خلافا (للأصم) فانه نفي كون العجز عرضا موجودا (من حيث)
انه نفي الاعراض (مطلقا) لنا في اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) من
الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي
الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في المنوع (ولابي هاشم ان يجعلها) اي
التفرقة الضرورية (طائفة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في المنوع فان المنوع قادر على رآيه
كما مر قال الامام الرازي لادليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم
القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال
باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض
للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لاتكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة
بهئية تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتكبر او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم
تلك الهئية كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش وتمنازه
حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا

دون المقدور (والتنع) بعكسه فإنه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان التنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة إلى الحركة المقدورة (أو) وجوديا (مولدا لصدفه) أي ضد المقدور كالاكتفاءات العقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (أو) كان (عدميا) كالتفاهة شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فإنه يناق وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيّد) أي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلا وبين المقيّد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لأن كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك إلا بان المقيّد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضا إن الصحيح السالم عن الآفات إذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لأنه لم يبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الأول أن يقال (عندنا لافرق) بينهما (الأمّا يعود إلى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) أي في المقيّد حال ارتفاع القيد فإن هذا الارتفاع معضاد (وعده) أي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمان فإن ارتفاع زمانته غير معضاد وهذا المقدار من الفرق كافٍ بشهادة البدئية (و) الجواب عن الثاني أنا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فإن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيّدًا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ما شيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة في المقيّد (إلى طر وضد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه ❦ المقصد السابع قال الشيخ ❦ وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (أنها) أي القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والازم اجتماعهما للوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا إن القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لامعا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد وذلك لأنها مع المقدور ولا شك أن ما يجده عند صدور أحد المقدورين من مفاغير لما يجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراتها) المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متردد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاكتفاءات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فإنها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال (نارة أخرى كل واحدة منهما) أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى) و قال (نارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التي هي أفعال القلوب والجوارح (جميعا غير أن كلا) منهما (لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة) أي يمنع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الأفعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما) معا (دون) القدرة (العضوية) فإنها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من المعتزلة وكثير من أصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لامعا واجمعت المعتزلة على أنها) أي القدرة الواحدة (تتعلق بالتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الأزمنة والأوقات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على أنه لا يقع بهما) أي تلك القدرة الواحدة (مثلا في محل) واحد (في وقت) واحد (وانهم) أي المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا إليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة) إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين) أي طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذي هو ضده وينافيه (فهو مضطر) ولجأ إلى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أي على كون

فلا تكليف فلا عصيان وإيضاً أقوى اعدار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الأمة (ولو جوز) تكليف الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له (فليجوز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدوراً له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعاً (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فليجوز جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الإيمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدوراً له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدوراً له اصلاً فلا يلزم من جواز التكليف بالإيمان جواز التكليف بخلافها (وبالجملة فكون الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) اي ذلك الشيء (متعلقاً للقدرة او) يكون (ضده) متعلقاً لها وهذا الشرط حاصل في الإيمان فانه وان لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكره من قصة الاعذار ووجوب قبولها فبني على قاعدة التحسين والتفويض العقليين وسيأتي بطلانها في فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يخالو القادر عن جميع مقدورات جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقاً وفصل الجبائي فجوزه) اي الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة * الفرع (الثاني) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) اي كلافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) في وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) اي كلافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحرك اليد وعند الاشاعة ان القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها * الفرع (الثالث) اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اي يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلاً لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (ف قيل القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعد ما مطلقاً) اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (الفاعل في الحالة الاولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال بفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (في) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقاً) اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتز اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال * الفرع (الرابع قال) ابو الهذيل (العلاف) القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان تكون (قبليها) قال الآمدي هذه وامثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضيق للزمان في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها * المقصد السادس المنوع عن الفعل هل هو قادر عليه (حال كونه ممنوعاً عنه) (منعه الاشاعة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون المنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اي يكون المنوع قادراً على الفعل (المعتزلة) وفروا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة)

الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال البقاء بينهما * الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقاءه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تطلعت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في احكام الانفس (قلنا نلتزمه) اي نلتزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (او نفرض) بين الحادث والباقي بما تطل به الملازمة المذكورة اعني (باحتمياج الوجود عن عدم الى مقتضى) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلولم تعلق به القدرة لبق على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلولم تعلق به القدرة لبق على الوجود وليس بحال لكونه مطابقا للواقع (او ننقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم في الاتقان) فان المؤثر اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث ويتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) ننقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث انه) اي كون القدرة مع الفعل لا قبله (يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازيله اجاعا ومتعلقه في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتمعا في القدرة الحادثة لكان ممتمعا في القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكروه) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقتضى قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكيفية مما تأباه البدئية فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وايضا) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازل (فالتعلق) اي تعلقها بالفعل (قبله زمان) متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) اي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله زمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في المساهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادئا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بهذا فيه * الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم ان لا يكون الكافر) في زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور مصيبيان من احد اذ مع الفعل لا مصيبيان وبدونه لا قدرة

لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفصل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعي امكانه) اي امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الجاذبة في الفعل وايجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل (فمحال) اي فالايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير للقدرة فيه فلا ياقع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) اي فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) ان حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك انه تناقض) لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذي اتى اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لابان يجتمع فيه مع عدمه (بل بان يفرض خلوه) اي خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اي يمتنع كونه قائما قاعدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه (ولا يمتنع) قعوده (في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان بعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) اي اكثرتهم (القدرة قبل الفعل) وتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها (فانها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاه) اي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه (وجوه) * الاول ان تعلق القدرة بالفعل (معناه الاجتداء وايجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الاجتداء قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد (قلنا) هذا مبني على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (اجتاده) اي اجتداء الموجود (بذلك الوجود) الذي هو اثر ذلك الاجتداء (جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود) الذي هو به موجود في زمان الاجتداء (مستندا الى الموجد) ومتفرعا على اجتاده والمستحيل هو اجتاده

قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدور الله تعالى تأثيرا (ومنعه المعتزلة) اى منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التامع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من اصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين (قدرتين مؤثرتين للتامع) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا) للقدرة الحادثة وانها (اي القدرة الحادثة) لا تتعلق بفعل خارج عن المحل (اي محل تلك القدرة الحادثة) فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان محلا لفعل واحد) بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالاشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي * المقصد الثالث * اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأني معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل (وقال بشر بن العتمر القدرة الحادثة) عبارة عن سلامة البنية عن الآفات (فجعلها صفة عدمية قال (فن اثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار ابن عمرو وهشام بن سالم انها) اي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على اخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده اظهر من ان يخفى * المقصد الرابع * اختلف في طريق اثباتها) اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما اشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امر اثنائنا لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) اي طريق اثباتها (تأني الفعل) اي تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذر من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني (قلنا المنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأني منه الفعل) حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأني الفعل (فان قال) الهمداني (يتأني) الفعل (منه) اي من المنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأني منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجهة له ولا شك ان المنوع موصوف بما يصحح الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما مادام علي حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأني الفعل منهما اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر (وقال) ابو علي (الجبائي هو) اي طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند انصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجماعا) * المقصد الخامس * قال الشيخ (واصحابه) القدرة (الحادثة) (مع الفعل) اي انها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) بل يمتنع وجوده فيه (والا) اي وان لم يمتنع وجوده قبله بل يمكن (فلفرض) وجوده فيه (فهى) اي فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع التقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد زعم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن

عليهما) اى على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعر (فانها لا تؤثر) في فعل اصلا فلا تدخل في التفسير الاول (ولست مبدأ لاثـر) قطعاً فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لهما عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبوا الدليل) على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لو كان فعل العبد بقدرة) وتأثيرها فيه (وانه) اى والحال ان فعل العبد (واقع بقدرة الله) اى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سبى من على انه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة عنه (فلو اراد الله شيئاً) من الافعال المقدورة للعباد (واراد العبد ضده لم يضره) (لما سبى من على انه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة عنه (فلو اراد الله شيئاً) من الافعال المقدورة للعباد (واراد العبد ضده لم يضره) معاً فلنم اجتماع الضدين (او عدمهما) معاً ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقع وجب وقوعهما معاً يلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معاً محالاً (او كون احدهما جزءاً) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو ايضا محال (لا يقال) نخشاه بغير مقدور الله تعالى لان قدرته اتم من قدرة العبد (الآثرى انها اعم) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدة اتية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والنقص لا يكون الها ويجوز ان يكون عبداً (لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فكون تأثير احدهما مانعاً من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدوراً لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وبهذا الدليل) الذى نفيناه تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفي جهم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئاً واراد العبد ضده الى آخره (وانه) اى ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذى من نفي قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) اى ما ذهب اليه (مكابرة) ايضا ودفع لما هو معلوم بالبدية (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار) وبين (الساقط عن علو ضرورى فالاول له اختيار) اى له صفة بوجد الصعود عقبيها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ونسبى تلك الصفة قدرة واختياراً (دون الثاني) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال) اللازم من تمانع قدرة الله وقدرته العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) اى قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال جهم) لا يزيد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذا لتأثير (كما اعترقتم به) (فلا قدرة) ايضا (كان منازعاً في التسمية) فانا ثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبدية ونسبىها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معاني اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى وان قال حقيقة القدرة وما هيتهما انها صفة مؤثرة معناه بان التأثير من توابع القدرة وقد ينفع عنهما كما في القدرة الحادثة عندنا (المقصد الثاني) هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصرى (من المعتزلة) (مطلقاً) قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسيين او احدهما مؤثراً والاخر كاسباً ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبية بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحدوحدوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح كما في تعدد الاكهسة واما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقاً بل بين

مما يلتفت اليه (واذا ظهر التغير) بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد) لامطابقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) اي بالصد (مختلف فيه قال القاضي) ابو بكر (و) الامام (الغزالي مستلزمة) اي ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز ان يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على السوية او يرجع احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين لاعلى السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما ينبهه واما اذا فسرت بصفة مخصوصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا * المقصد السابع قال القاضي * من الاشاعرة (وابو عبد الله البصري) من المعتزلة (الارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا (فالفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادة الله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (والقول) تفيد (كونه امر) او تهديدا فان اراد (اي القاضي والبصري) (انها) اي الارادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وما ذكرناه) من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا وصف (اعتباري) لا تحقق له في الخارج (كيف والقول لا وجود لجلته) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان اراد انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

النوع الرابع

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما استطلع عليه (الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الارادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج ايضا (ما يؤثر لاعلى وفق الارادة كالطبيعة) (البسائط العنصرية) (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادى لأفعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامهما اياهما انها تنهضهما للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقصور للتحرير فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ أو خارجة بالقريب (فالتفسير الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حلت الصفة على ما يتناول الجواهر والعرض معا كتناول القوة اياهما او راد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لانفسه الجوهري وان كان مستبعدا جدا (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا في النسخ المشهورة وقبل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للمخلص (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها (واما) القوة (الحيوانية فقدرتها على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لها في الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالتارية والمائية وفي الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفريون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل هي على نهج واحد (ويرد

(من التعريف) يعنى أنه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال او في ميله اليه نفعه ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما ينبع واما اذا فسرت بما اختاره من انها صفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج خضوعها قينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا ينهيه اللهم الا ان يذكرنا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا اوجبه الاشاعة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الابارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مرادها بارادة اخرى * الوجه (الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كراهه) غاية الكراهة (فيشره ولا يشتهي بل ينفر عنه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد ان يعلم ان فيه هلاكة فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فينبغي عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام متفوز عنه * المقصد الخامس انها * اى الارادة (غير التي فانها لاتتعلق بالمقدور مقارن) لها عند اهل التحقيق (والتي قد تتعلق بالحال) الذاتي (و بالماضى) وقد توهم جماعة ان التي نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع اوشك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعة والمعتزلة على ان التي غير الارادة (والميل الذي يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتي اشبه منه بالارادة) فتأمل * المقصد السادس * قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه (ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت) ارادة الشيء (غيرها) اى غير تلك الكراهة (فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما يخالف لها) اى امر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (اذا تخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحرمة المخالفة للسواد فانها تجامع وتجامع البياض ايضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فلزم كراهة الضد مع ارادته) اى يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالة ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته (وانه) اى اجتماع كراهة الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لانسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما) اى تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضدا للمخالفين) وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والالجاز اجتماعه مع ضده (كالتوهم هو ضد العلم والقدرة) المخالفين ولا يجامع شيء منهما (ثم ما ذكرتم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما دعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا) وضرورة (وقد لا يشعر به) اى بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال وتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتتفك) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد فلا تكون) الارادة (نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلًا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام

الذي هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارناً) للفعل (ولا قصداً) اليه (بل) يكون (جزماً بأنه سيقصد) الفعل فيكون متقدماً على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم اى الجزم (لزال شرط) من شرائط الفعل (او حدوث مانع) من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضاً واذا لم يكن التوطين البالغ حداً للجزم موجباً للفعل فالذي لم يبلغه كان اولياً بعدم الإيجاب فهو لا يثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمته هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرامها **المقصد الثالث** الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل بنبهه (وذلك لان الارادة توجد بدونها فلا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضاً فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلاً) خلافاً للمعتزلة (الذين فسروها بواحد منهما) (لنا) في وجود الارادة بدونها (ان الهارب من السبع اذا عني) اى ظهر (له طريقان متساويان) في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ في الهرب (يختار احدهما) بارادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح احدهما لنفع) يعتقد (فيه) ولا على ميل بنبهه بل يرجح احدهما (على الآخر) بمجرد الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه (بل) اقول (لا يكون اليد) اى الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة انه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة ايضاً (انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جابح عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعو اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح) باختياره (احدهما) على الآخر (المرجح) يختص بذلك الطرف فاذا دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلاً (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة) فاننا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققت فان قيل من البين ان الفعل في هذه الامثلة راجع على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك احدهما الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوك كان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكاً للآخر وايضاً السلوك كان امراً مقدوراً متساوياً وقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لو لم يكن يختار شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استنبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الا ان كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين **المقصد الرابع** الارادة مغايرة للشهوة (التي هي توفيق النفس الى الامور المستلذة) (لوجهين) الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة (فانه لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اى اريد ان اشتهي (وفيه) اى في هذا الفرق (نظر تعرفه) انت (بما اخترناه) في الارادة

المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة بها اى متصرفه فيها ومديرة لها (ومحل الجزئيات) المادية (المشاعر العشر) اى الحواس (الظاهرة والباطنة وستفصلها) اى الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تالما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية (ومنهم) اى ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو انفس الناطقة ولكن) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الالة) الجسمانية (فانها) اى الناطقة (تحكم بالكل على الجزئى) فى مثل قولك زيد انسان (فلا بد ان تكون عاقلة لهما) لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسياى الكلام فيه) اى فيما ذكرناه فانه سنين لك فى مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

النوع الثالث

من انواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) اى فى الارادة وفى بعض النسخ وفيه اى فى هذا النوع (مقاصد) سبعة (الاول فى تعريفها قيل انها) اى الارادة (اعتقاد النفع او ظنه) والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه فى احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى (ميل ينبع ذلك) الاعتقاد والظن كما ان الكراهة نفرة تنبع اعتقاد الضرر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع او دفع ضرر ميلا اليه) متربعا على ذلك الاعتقاد (وهو) اى الميل الذى يجده (مغابرا للعلم) بالنفع او دفع الضرر ضرورة لاشبهه فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك باننا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هى اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعبه او معارضة والميل الذى ذكرتموه انما يحصل من لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر اتمام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريفى الارادة انما هو على رأى المعتزلة (واما) الارادة (عند الاشاعرة) فصفة مخصوصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقولونه فنحن لانكره (فى الشاهد) (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصوصة لاحد المقدورين) بالوقوع (وسنين) فى المقصد الثالث من هذا النوع (انها) اى الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله فى الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل

المقصد الثانى (الارادة القديمة توجب المراد) اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما فى العصاة (واما) الارادة (الحادثة فلا توجب اتفاقا) يعنى ان ارادة احدا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه وجاعة من متأخري المعتزلة (وجوز النظام) والعلاف وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء معتزلة البصرة (ايجابها) اى بايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصدا الى الفعل وهو) اى القصد الى الفعل (ما يجده من انفسنا حال اليجاد) اى حال اليجادنا للفعل (لا عزما عليه) لان الارادة اذا كانت عن ماعلى الفعل لم توجب المراد (فانه قديتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه اليه واستدلوا على ذلك بان العزم توطئ النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم)

يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك ان تجعل
 قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق
 لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظريتنا ول
 التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا يتوقف على نظريتنا او يكون
 كاسباله بالذات * المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم المستحيل فانه
 اى المستحيل (ليس بشئ والمعلوم شئ) فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم
 لا معلوم له (قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل
 يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قوتنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الامدى له
 ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما) اى يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما
 واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف (والانصاف ان
 لا تظن بكلمة تخرج من فم اخيك سوء) اى الخطأ (فتطلب) عطف على ان لا تظن (له) اى لذلك
 الخارج من فيه (محلا) في الصحة (ما استطعت وهلا يحمل كلامه) اى كلام ابى هاشم الذى نقل عنه
 (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) اى ليس لنا سبيل
 الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن ان يتصور
 شئ هو اجتماع التقيضين) او الضدين (فتصوره) اى تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بان يعقل
 مثلا) (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذى تعلقلنا بين السواد والحلاوة
 (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه
 في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الصورة
 بطريق المقايسة والتشبيه (واما على سبيل النبي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو
 اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل بخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما
 مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك البارئ تعالى فانه
 لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو وعلى سبيل النبي
 بان لا يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) اى تعقل المستحيل (بماهية)
 من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبار) التشبيهية او العامة وعلى هذا فقول ابى هاشم
 معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح
 كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا
 بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا * المقصد السادس عشر محل العلم
 الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز) عندهم
 عقلا (ان يخلقه الله تعالى في اى جوهر اراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست
 شرطا للحياة والعلم فائى جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على انه) اى محل
 العلم (هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها
 او اذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفلها) هذا وقد اختلف المتكلمون
 في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقاء كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجموا
 على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا تتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة
 المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والازم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا
 ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به
 وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلعا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الساطقة

للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) اى النظر (شرط للنظرى) لتوقفه عليه (فيكون النظرى) اعنى
 الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف
 الضرورى الذى ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت
 ما فيه (واما انقلاب النظرى ضروريا فجازا انفسا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بان يخلق الله
 تعالى علما ضروريا متعلقا به) اى بالنظرى (ومنع المعتزلة وقوعه) يعنى انهم وافقونا في الجوز لكن
 منعوا وقوع الانقلاب (في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به) اى بالعلم بالله تعالى
 وصفاته (ولو) انقلب ضروريا (لم يكن مقدورا) للعبد كما مر في صدر الكتاب واذالم يكن مقدورا له (فبح
 التكليف به) على زعمهم (ومعتمد هم في الجواز) اى معتمد المعتزلة في جواز انقلاب النظرى ضروريا
 هو التجانس وقدمه بما فيه) من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى
 قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما يصح على غيره * المقصد الرابع عشر * لاختلاف في استناد
 العلم النظرى الى الضرورى (وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى) اولاهيه خلاف (منعه بعض)
 من الاشاعرة (لاقتضائه) اى لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضرورى) المستند الى النظرى
 (على النظرى) فلا يكون ضروريا بل نظريا هذا خلف (وجوزه) اى الاستناد المذكور (بعضهم
 لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضرورى ومع ذلك (مبنى على وجودهما والعلم به) اى بوجودهما
 (ليس ضروريا) لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضرورى
 (ولذلك يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكروا هذه الصفات
 المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم
 بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضرورى الى النظرى (ومن) اجاب عن هذا الاستدلال
 بان (منع العلم به) اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل
 ليس بشيء (فهو مكابر) اى مانع مقتضى عقله (ومناقض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك
 الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (انه) اى العلم بامتناع
 اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود اطرافه
 (واما تصورها) اى تصور الضدين (فمن) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضرورى
 هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورها مما لا شبهة فيه (ثم)
 ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظرى قطعاً فقد توقف ذلك التصديق الضرورى
 المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظرى هو تصورها قلت (انه قد يكتفى فيه) اى في العلم بامتناع
 اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضروريا) فلا يكون حينئذ
 التصديق الضرورى مستندا الى تصور نظرى (فالخاص ان هذا نزاع لفظى مرجعه الى تفسير
 الضرورى) فان فسرنا التصديق الضرورى بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر
 جاز ان تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه
 عن نظر كاسبه في ذاته فيجوز استناد العلم الضرورى الى التصور النظرى وان فسرناه بما لا يتوقف
 على نظر لا بداته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير
 ضرورى فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة
 بينهما (وكذا توقفه) اى توقف العلم الضرورى (على ضرورى آخر) فيه خلاف راجع ايضا
 الى تفسير الضرورى (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضرورى على
 ضرورى آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضرورى على ضرورى آخر
 فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف

لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلاً ان تجد الوقت او اختلف فيه الآمدى على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفاً للعلم فلا يوجب تعدده تعدداً فيه فضلاً عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فهما كأنهما متماثلين والثاني ان يكون قيداً للمعلوم فيتعدّد العلم ويكون مختلفاً وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمر) العالمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين) القائم بهما (يقضى الاختصاص بمحله لذاته) اى يقتضى ذاته ان يكون حالاً في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المثليين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات (والاختلفان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والفرض انه متنفذ (وسأنى لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه ان الآمدى اورد هذا المبحث في اوائل ابكار الافكار وقال بعد قوله والافهما مثلاً وسأنى تحقيق ذلك فيما بعد و اشار به الى ما سأنى في اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثليين واثبات ذلك على منكره فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثليين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة * المقصد الثالث عشر * هل ينقلب العلم (الضرورى) نظرياً (و) العلم (النظري) ضرورياً ولا (اما انقلاب الضرورى نظرياً فيه مذهب) ثلاثة (الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقاً لان العلوم) باسرها (متجانسة) مشاركة في جنسها الذى هو العلم (فيصح على كل) منها (ماصح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظرياً فكذا الباقي (قال الآمدى ان سلم) التجانس و اشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرهما مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون مشاركة فيما يكون جنسها لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) اما الاختلاف الشخصى فلا ريب فيه واما الاختلاف النوعى فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدد (فعلل النوع والشخص يمنع ذلك) الذى صح على النوع او الشخص الآخر (اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كان كأنما متشاركين في الجنس (ولا) ان يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى قلنا فله حينئذ ان يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه * المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقاً (والاجاز الخلو عن الضرورى) اذ قد مر ان النظرينا في العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضرورى نظرياً وجب ان يكون الناظر في ذلك النظرى خالياً عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بان امثال ما ذكر من البد بهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التى يجوز فقد انها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب في الضرورى لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفه آنفاً وايضاً حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلاً * المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (في ضرورى هو شرط لكمال العقل اذا العقل) اى كماله (شرط

المقصد الحادى عشر * العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة (واته) اى لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) ابو الحسن الاشعري (هو العلم ببعض الضروريات التى سميها) اى سميها العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) واتما انت البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذى سميها على انه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجازى العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التى يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على اصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) اى على ما ذكره (بانه) اى العقل (ليس غير العلم والاجاز تصور انفكاكهما) اما من الجانبين او من احدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او علم لا عقل له) اصلا فثبت ان العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) اى العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكما العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) اى العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علما بكلها) اى بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه اننا لنسلم انه لو كان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فان التغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الخير فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما (قال الامام الرازى والظاهر انه) اى العقل (غريزة تتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما) في حالة النوم بشئ من الضروريات لا اختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذى لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اوضح بما ذكر من حال انائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نبي التالى في دليل الشيخ كما لم يتم التلازمة ايضا * المقصد الثانى عشر * كل علمين تعلقا بمعلومين فهما (اى ذاك العلمان) (مختلفان) عند الاصحاب سوى والدا الامام الرازى سواء (تمثلا) اى المعلومان كالياسين (او اختلافا) كالياس والسواد (والا) اى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متمثلين (لم يمتعا) لان المثلين لا يمتعان كالتضادين (واما) العلمان (المتعلقان بمعلوم واحد فثلاثان عند الاصحاب) ومن ثم امتنع اجتماعهما وسد احداهما مسد الآخر (قال الامدى) هذا الذى ذكره من تمثيل العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحاد المعلوم ووقته) ايضا فان كلام العلمين حينئذ متعلق بعين ما يتعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (واما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلا) اذا اختلف الوقت لا يؤثر) في اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدى (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) اى فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذا الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت آخر ولا شك ان ذلك الشئ مأخوذا مع احد الوقتين مغاير له مأخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثم) اى فيما ذكره من النظر (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضى تعددا في ذاته (واما نظير ذلك) الذى ذكره من حال الجوهر هو (العلم الواحد الثابت) (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم واحد) (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقييد يقتضى تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم

ادراك وليس هذا الاستعداد حاصل لساير الحيوانات وانما نسب الى الهوى لان النفس في هذه
المرتبة تشبه الهوى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها * المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو
العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) اى العلم بالضروريات
(حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه
بزمان معين (وما هو) اى ذلك الشرط الحادث (الا احساس بالجزئيات) والتنبه لما بينهما من المشاركات
والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارسمت صورها في آلائها الجسمانية ولا حظلت
نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها
فهذه علوم ضرورية (ولا يزيد بذلك) اى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات
قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاكس) الفائد للعين في اصل الخلقة (والعين)
الفائد لقوة المجامعة (لا بتصوران ماهية اللون) التى يتوصل الى ادراكها باصباح جزئياتها (و)
ماهية (لذة الجماع) التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) لفقد شرط (للتصديق كاحدهما)
اى الحس والوجدان (في القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك
الحس (او) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعاً (وكصور الطرفين) هذا عطف
على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين (والتسبة) شرط (في البديهيات) اى الاوليات التى هى اقوى
الضروريات واقلها شرطاً فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلاً عما عداها
من الضروريات المتوقفة على شروط اخرى ايضا * المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات
من الضروريات) اى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضار الضروريات) ولا حظها (واستنتاج
منها النظريات) ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه
(وقيل) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من انه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد
استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجنثم كسب جديد وذلك انما
يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها
على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر * المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده
النظريات) التى ادركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) اى حضورها باسرها مشاهدة للقوة
العاقلة الانسانية (والانسان في جلاب من بدنه ام لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل ان يتجرد
بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجرداً تاماً بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة
برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى نصير المشاهدة ملكة راسخة
فيه وان كان رسوخها مستبعداً اكثر من استبعاد كونها بروقاً لامة والظاهر ان استمرار المشاهدة
انما يكون في الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور
في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل
المستفاد بالتسبة الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهداً للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه
في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى في الحدوث وان كان
متأخراً عنه في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل
المستفاد وباقي المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهوى لاني استعداد
بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل
بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله
فان الانسان لكونه مملواً بشواغل بدنه لا يتأق الى استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد
يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمه جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا

والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعنى انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين
 لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما
 من وجه مجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب الجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة (فيه)
 اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشبه عليك بما سلفناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ فى نفسه
 فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة للملاحظة
 الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم
 والمجهول لكنة معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذى ذكره
 القاضي استدلل الامام الرازى على نفي العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم
 من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لاجال فيه والوجه المجهول غير معلوم
 البتة لكن لما اجتمعا فى شيء واحد ظن ان العلم الجملى نوع بغاير العلم التفصيلى والجواب ان الاجال
 والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك
 المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما تحققت فليس الاجال
 بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجال
 دون التفصيل كانت الحثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثانى
 ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالى كانه قبل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه اولا

المقصود الثامن * قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل (وهو ظاهر) وقد يعلم بالقوة كما
 اذا كان فى يد زيد اثنان فسلنا ازوج هو (اى ما فى يده) (او فردا فانا نعلم) فى هذه الحالة (ان كل اثنين)
 زوج (وهذا) الذى فى يده (اثنان) فى الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه (فنعلم) فى هذه الحالة (انه زوج)
 علما (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام
 (المندرجة تحت الكلليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل ان يتبينه للاندراج) واما بعد التنبه له فانها
 تكون معاومة بالفعل (فالنتيجة) فى الشكل الاول (حاصلة فى احدى المقدمتين) اعنى كبراه حصولا
 (بالقوة) ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام
 الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك
 الاحكام الجزئية فروعا لها * المقصد التاسع * العلم اما فعلى (وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى
 كما تنصوا امر) مثل الشمس برمثلا (ثم توجد) واما انفعالى (مستفاد من الوجود الخارجى) (كما يوجد امر)
 فى الخارج مثل الارض والسماء (ثم تنصوره) فالفعلى (ثابت) قبل الكثرة والانفعالى بعد ها اى العلم
 الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى
 افراده الخارجية التى استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كلاما مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبنى
 على وجود الطبايع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى)
 لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات
 بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات
 على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها
 على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى
 بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغاير له بالاعتبار كما سيرد عليك
 ان شاء الله تعالى * المقصد العاشر قالوا * اى الحكماء (مراتب العقل) اى التعقل للنفس الناطقة
 الانسانية (اربع الاولى العقل الهولانى وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة
 (خالية عن الفعل كما للاطفال) فان لهم فى حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه

ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا ان الاجالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجالا لا تفصيلا لرتبه على التقرير فردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفت النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجالى نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالتخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصل في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تنفست حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فلعلم بالقياس الى معلومه مرتبان احديهما اجالا والاخرى تفصيل كما ذكرناه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصل في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة لا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة للاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد لاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لافراده وقد يجعل آلة ومرة للاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفك في مواضع عديدة

✽ فرعان * الاول العلم الاجالى على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهاشم والحق انه ان اشترط فيه) اي في العلم الاجالى (الجهل) بالتفصيل امتنع عليه تعالى والافلا) يتمتع (فان قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم الاجالى (قلنا نعم وهو) اي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالمتنفي عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب في اصل العلم) بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى * الفرع (الثاني المشهور ان الشيء) الواحد (قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي) بالقلاني (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيان) متغايران قطعنا (وان كان احدهما عارضا للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (او هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضاحكه وجهل باعتبار كآبته (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (اي تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم

وراء ما في الذهن كان حصوله (اى حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لا بد من ثبوته في الجملة
 ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعاً (فيكون شخصاً)
 اى موجوداً في الخارج متعيناً في حد نفسه متأصلاً في الوجود (وهو بنا في الكلية) فاذا كان
 المعلوم مغايراً للعلم لم يتصف بالكلية اصلاً واذا اتحداً كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية
 فلا يصح نفي الكلية عن الصور وإثباتها للمعلوم بها (اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة
 لها ارتسام في غير العقل) الانسانى من القوى العاقلة ارتساماً عقلياً ظليلاً لا كارتسام الاعراض
 في محالها بحسب الوجود الخارجى والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصاً عينية يستحيل اتصافها
 بالكلية (وهو) اى الارتسام في غير العقل (بنا في الوجود الذهنى) في النفس الناطقة الانسانية لا يثنائه
 على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصلياً ولا ظلياً وهو اعنى نفي الوجود
 الذهنى خلاف مذهبهم على انقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات
 المعلومات حتى تصدق الاحكام ايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم
 بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينياً كان ارتسامها علمياً ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون
 المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق
 وذرا الذين لا يعلمون في خوضهم بلمبون * المقصد السابع * العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر
 الى اجزائه ومراتبه اى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحداً بعد واحد (والى
 اجمالى كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذى هو تلك المسألة بأسرها (في ذهنه دفعة)
 واحدة (وهو) اى ذلك الشخص المسئول (متصور) في ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بانه
 قادر عليه) ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم
 بالاضافة متوقف على العلم بكل طرفيها (ثم يأخذ في تقريره) اى تقرير الجواب (فيلاحظ
 تفصيله) بملاحظة اجزائه واحداً بعد واحد (في ذهنه) حال ما سئل (امر بسيط هو مبدأ
 التفاصيل) الحاصلة في ثانياً الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقب السؤال (وبين
 حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المنفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية
 اذ في حالة الجهل السمة عقلاً بالعلم ليس ادراك الجواب حاصل بالعلم بل النفس في تلك الحالة
 تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة
 عقب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصل قبله وفي الحالة التفصيلية
 صارت الاجزاء ملحوظة قصداً ولم يكن ذلك حاصل في شئ من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك
 بمن يرى نعماً) كثيراً (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع اجزائه) اى اجزائه ذلك النعم (ضرورة
 وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) اى النعم ويفصل اجزائه بعضها عن بعض فالرؤية
 الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة
 بالنسبة الى مدركاتهما على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا
 (قال الامام الرازى) في انكار العلم الاجمالى (يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة) لان
 الصورة الواحدة لو طابقت اموراً مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك
 الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب ان يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة
 (صورة) على حدة (ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك) اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة
 يحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نعم انه قد يحصل الصور) المتعددة لأمور
 متكثرة كاجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان)
 كما اذا تصور اجزائه واحداً بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكره من العلم الاجمالى والتفصيلي (ذلك) الذى

لا منسافة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها لامع عوارضها الذهنية طابقت الامور
الكثيرة كما هو من ثمه زيد في المطابقة شيء آخر وهو ان تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة
اذا فرضت في الخارج متشخصة بشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد من بين ان كليتها
بهذا المعنى لاتسا في جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة
محلها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها
لان المطابقة لاتصور الا بين بين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها
في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة
عن المطابقة مطلعا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متصلة في الوجود لما هي ظل لها واعلم
ان ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية
فاننا اريد اجراؤه في سائر الكليات فبست الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع
حقيقية بالقياس اليها او جعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة الشخصيات في التجريد
عنها (الثاني) من الامرين اللذين ذكرتهما في معنى الكلية (ان المعلوم بها) اي بالصورة العقلية
(امر كلي) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلي ما علم بها (وهذا)
الامر الثاني (يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه انه صور
ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى ان تلك الصور
مساوية في الماهية للامور المعلوم بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة
في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء
وجودان وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لانها ماهيات
المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلوم بها
مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز
والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة في الذهن وبراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى
ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا الى ذلك فيما
سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست
محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلوم بها فاشار المصنف الى
ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بهما يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب
الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه
من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صوراً ذهنية مخالفة
في الماهية لما علم بها فمحصل كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح
بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة
سليمة قال المصنف (وفيه) اي في الامر الثاني المبني على رأى الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه ان
كان على ذكرتك حيث قلت لك) في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية
هي العلم والمعلوم) وذلك لانا نعلق ماهون في محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه
حصل بيننا وبينه تعلق واطرافه مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين
ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة
الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي
الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت
تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما تبلى عليك (ليس اذا كان المعلوم) مغايرا للم و (امرا

(بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فبعد تفاوتنا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة ~~في~~ المقصد السادس ~~في~~ فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوي في نفس الماهية (بوجودها * الاول انها) اي الصور العقلية (غير متميزة في الحلول) اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان التشكل بشكل مخصوص مثلا يمنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصور هالشي من الحقائق عمرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زادت استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به (الثاني تحمل الكبيرة) من الصور العقلية (في محل الصغيرة) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجيال والامور الصغيرة بالرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحمل في محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لا ينحى الضعيف بالقوى) يعني ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة (لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشيم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابدًا واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا في معنى كون) صورة (الانسانية) المعقولة (امراكليا امرين * الاول اسم الانسان) مثلا (لافراد ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العينين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) اي مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا (ولا يدخل فيه) اي في ذلك المعنى المشترك (الشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراد بل الشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) اي صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن الشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معنى انها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فهمه بقوله (اي كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر في الخيال و(جرد عن شخصاته كانت) تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك (هي بعينها) الاثر (الحاصل منه) اي من ذلك الواحد الذي جرد عن شخصاته (لا يختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن الشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لماعداه من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراد كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلية بالتجريد عن الشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لاشك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت

المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يقضى الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (قال الاصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما) اي صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) اي في اخص الصفات (الاختلاف في الذات) لما مر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثالا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم **المقصد الرابع** **الجهل** يقال للمركب وهو ما ذكرناه (و) يقال ايضا (للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلا يكون ضدا) للعلم بل مقابلا له مقابلة عدم للملكة (ويقرب منه) اي من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (سببه عدم استنبات التصور) اي العلم تصوريا كان او تصديقا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويذول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيثبت احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذا نبه) الساهي ادنى تنبيه (تنبيه) وعاد اليه التصور الاول (وكذا الغفلة) تقرب من الجهل ايضا (وفهم منها) اي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل وسببه عدم استنبات التصور خيرة ودهشا قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والشأن زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم تكن صفة اثبات وليس اي الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجمع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة **المقصد الخامس** ادراكات الحواس الخمس الظاهرة (عند الشيخ) الاشعري (علم بمتعلقاتها فالسمع) اي الادراك بالسماعة (علم بالمسموعات والابصار) اي الادراك بالباصرة (علم بالبصرات) وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبدية والنظر التي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئا) كاللون مثلا (علمنا ثام رأينا فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الريححة وشمها (وله) اي للشيخ (ان يجب بان ذلك الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) اي كون ادراك الحواس (علما مخالفا لسائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع او بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد مخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا ولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او النوع منه لانا نقول يكفيني في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار (وايضا فاعلمنا يصح استدلاله) اي استدلال الخصم اعني الجمهور (لو امكن العلم بمتعلقه) اي بمتعلق الادراك الحسي

بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز انغفلة
عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه
حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى (واما قول من قال) يعني به الآمدى فانه قال في الجواب الكلام انما هو
في جواز تعلق العلم الواحد بمعلوماتين (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التي هي التعلق لا تتصور الا
(بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه يوهم بظا هـ
نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لاحقيقته ومعنى كون الواحد متاعا لما يعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه
(فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئ
من العلم بجزئ آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازي والختار) عندي (ان الخلاف متفرع على
تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم) واحد
(بمعلومات وان قلنا انه صفة ذات تعلق جازان يكون) العلم (صفة واحدة تعدد تعلقاته وكثرة التعلقات)
الخارجة عن حقيقة الصفة (لا يجعل الصفة متكررة) في ذاتها قال المصنف (واعلم ان الجواز الذهني
لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجى مما يناقش فيه) يعنى انا اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جواز
العقل ان تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة
لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومات وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان
بحسب نفس الامر لجواز ان تكون ممتما في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالة والاستدلال
على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق يكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما
لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بطلق المضادة وكلامنا في المضادة الخصوصية وان كان
متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة الخصوصية مفهوم متعلق بهما والعلم بهما موقوف
على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومات وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق
جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم بمجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخله فيه والجواب
ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية
هذا وخصوصية ذلك معافاته جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل
المقصد الثالث * الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق (سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب واما سمي مركبا لانه
يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقده انه يعتقد على ما هو عليه
فهذا جهل آخر قد تركبا معا (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وجوديان
يستحيل اجتماعهما في محل واحد وينهما غاية الخلاف ايضا (وقالت المعتزلة) اى كثير منهم (هو)
اى الجهل المركب ليس ضد للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة
واما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين * الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهي) اى تلك
النسبة الميزة بينهما (مطابقتها او لامطابقتها) فان العلم مطابق لمعلقه والجهل المركب غير مطابق له
(والنسبة لا تدخل في حقيقة التنسب) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتناع
بالامور الحسارية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم
اشتركا لهما في تمام الماهية * الوجه (الثانى ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان
زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد
(بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) اى ذلك الاعتقاد (او لعلمائهم انقلب جهلا) مركبا
(والانتقال) من شئ الى آخر (لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذنبك الشينين
فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف

(نظرين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضرور بين لماسر) في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد صرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) اي المعلومين النظرين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاء نظروا واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة * المذهب (الرابع) وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما) اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد (والاجاز انفكاك الشيء عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه (قلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ما ذكرتموه) اعني المعلومين الذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى (ولا يلزم من ذلك) اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالية بالسواد والعالية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعاليين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز ان تكون صفة واحدة موجبة للعالية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) اي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا) كما مر خال عن الجامع لجواز ان تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعاليين وبمعنى ايجابها لحكمين متخالفين كالعالية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال (واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعالم بالتضاد) فان العلم بمضادة شيء لا آخر لا يكون الامع العلم بمضادة الاخرى (وكذا الحال في الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) اي يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا) اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم (جاز ان يكون احدا عالما بالجفر والجامعة) وهما كتابان اعلى رضى الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضى الله عنهما الى المؤمنين انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايج الغاربه نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشرفيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسكنت انه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) اي احدا (لا يعلم علمه به) اي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به (ثم) انه (يعلم) ايضا (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم (وهلم جرا فتم معلومات غير متناهية فلو) لم يجوز ان تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعي كل معلوم منها) (علما) على حدة (لزم ان يكون لاحدا) اذا علم شيئا واحدا (علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه) اي يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لان سلم ان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لماسر من ان الموجود في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية

الاضافة السمة بالشعور امر آخر حقيقى او اضافى او عدى فذلك مما لا حاجة اليه فى البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال فى علم الشئ بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحل فى ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين فى محل واحد لاحلول احدهما فى الآخر واخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى لاحصوله ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا يحصل صورته فى علم الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل فى الوجود العيى وفى علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقيق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال فى علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث الشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية لما عرفت من قصة الجاد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتمايزين لافى الخارج ولا فى الذهن **المقصد الثانى** العلم الواحد الحادث (قيد) بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) اى على سبيل التفصيل اذ لا خلاف فى ان العلم الواحد الاجالى يتعلق بمافيه كثرة (فيه مذاهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتى مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة فى ذلك متعذر (الثانى وهو مذهب الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بامور غير متناهية) فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تنهاى وهو باطل قطعاً (وقد عرفت) وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدى شيئا والمخج بهذه الحجة ان كان معتزلا يورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تنهاى (وايضا فلا يسد احدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثانى وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشئ يسد مسد نفسه والتالى باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل فى حقيقته) اى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا فى هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثانى (يعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة (وبسائر) اى ونقض ايضا بسائر (الهويات) المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذى وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضى تعددا فى الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هى مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابى الحسن الباهلى) من الاشاعرة وهوانه (لا يجوز تعلقه) اى تعلق العلم الواحد (بنظرين) اى بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع

كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والياض) اى ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني
المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام (لاماهيتهما) الموجودة بالوجود
الظلى المسمى بالوجود الذهني (اذ قد علمت) في مباحث الوجود الذهني (انه لامعنى للماهية الا الصورة
العقلية) المتصفة بوجود غير اصل (و) علمت ايضا (انها) اى الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية)
المتصفة بوجودات اصيلة (في اللوازم) التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصية مدخل فيها
(كما تنبّهت له من قبل) وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه
فلا يلزم انصاف الذهن بما هو متصف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني ان الممتنع
حصول هوية الجبل والسماء) في ذهنا فان هذه الهوية هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهائنا
(لاماهيتهما) اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذى ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين
(غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) اى لفظها (تطلق على الامر المعقول) الذى هو
الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود
الخارجى (فظنا امر واحد) وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما
جعلوه) اى الحكماء العلم (امر اعدميا فقالوا هو مجرد العالم والمعلوم من المادة) وردبانه يلزم منه ان يكون
كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان
العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن
تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كادل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى
في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فيبحث بين ان يكون البارى عقلا
وما قلا ومعقولا لا يقتضى كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم في مقولة
الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل
الشيء لذاته ولغير ذاته ليس الاحضور صورته عند جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر
الماقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لو اوجب الوجود ليس عقليته
لاجل صور كثرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور
المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في المختص اننا نعلم بالضرورة علنا بالسماء والارض
ووجودنا ووجود لذاتنا وآمانا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور
ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة
الواجباتية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا
لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم فيكون العلم عدما للعدم
فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدما واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا
كما في الجماد لا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشيء مجردا
وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في الشيء انه عالم بهذا
دون ذلك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذا لم تكن تلك الحالة
عدمية فهى وجودية اما حقيقية او اضافة اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية
المدرک وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس
حصول ماهية شيء لاخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرک للذات المجردة والجماد
ليس ذاتا مجردة فلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان تكون امرا آخر مغايرا للصورة
وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة
ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعوره واما انه هل يعتبر في تحقق هذه

الوجود الذهني) أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وإرادوا به أنه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولاشبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وإنما ذهبوا إلى أن العلم هو الوجود الذهني (أدق بعقل ما هو نفي محض وعدم صرف) بحسب الخارج كما لم تمتعات وكثير من الممكنات كبعض الأشكال الهندسية الأخرى أنا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الابتغالها ولا شبهة أيضا في أن بين العاقل والعقول تعلقا مخصوصا كما مر (والتعلق إنما يتصور بين شيئين) مما يزين ولا تمايز إلا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة وأدلائبوت للمعلوم ههنا في الخارج (فاذا الحقيقة له إلا الأمر الموجود في الذهن وهو) أي ذلك الأمر الموجود في الذهن هو (العلم) وأما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) أيضا فإنه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وإذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك إذا اختلف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) أن الأمر الموجود في الذهن (قد يطابقه امر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي انصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي أيضا (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون تلك الماهية موجودة في الخارج (وبهذا الاعتبار) أي باعتبار المطابقة (تلحقه) أي ذلك الموجود الذهني (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فإن الماهية إذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور تعرض لها بحسب هذا الوجود ويخص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللا مطابقة على معنى أن الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو وهو من هذه الخبيثة يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجري عليه احكاما خارجية صادقة أو كاذبة وهذا الاحتمال انطباق بقوله (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلا حكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الخبيثة (الإبان يتصور مرة ثانية من حيث أنه في الذهن فيحكم عليه باحكام أخرى) مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية إلى غير ذلك من أشباهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصل الكلام أن الماهية إذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصور هامة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها وأما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها في الوجودين فيصح أن يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وإنما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لأنها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم أن الماهية الموجودة في الذهن إذا أخذت من حيث هي ذهنية كانت بمثابة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع أو من الممكن وأما إذا نظر إليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتعة وقد لا تكون إلا أن الحكم بامتناعها أو إمكانها لا يمكن إلا حال وجودها في الذهن (قال المتكلمون هو) أي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني (باطل لوجهين الأول لو كان التعقل بحصول ماهية للعقول) في ذهن العاقل (فن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض) إذ لا معنى للأسود والابيض إلا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعاً لأن هذه الصفات منتفية عنه (وأيضا يجتمع الضدان) في محل واحد وهو سفسطة * الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محض (وجواب) الوجه (الأول أنه إنما يلزم

لأنهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشر الاشاعة (لا نشترطها) اى لا نشترط البنية
 الخصوصية في الحياة (بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزى)
 بوجه من وجوه الانقسام والتجزى (والذى يبطل مذهبهم) اى مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط
 البنية الخصوصية (انه) اى الشأن على تقدير الاشتراط (اما ان يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام
 العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما ان يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة) وحينئذ
 فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة
 بهذا موقوف على قيام الحياة بذلك وبالعكس (او يكون احدهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر
 من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متفقان في الحقيقة
 وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت (اولا يكون شئ منهما) في قيام
 الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) اعنى عدم اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا
 الاستدلال (الك) ان اردت قيام حياة واحدة بالجزئين معانها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك
 في استحالة لكن ههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت
 به ما تناول هذا القسم ايضا فاستحالة ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فيقسم
 بانقسامه ان كان حلوله فيه سرانيا والافلا وايضا (قد صرفت مرارا ان دور اللعبة ليس باطلا) فنختار
 ههنا ان قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا
 محذور على انا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا
 دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمت في الاولوية
 فانه) يقال ههنا ايضا (ان اريد) انه لا رجحان في شئ من الجانبين (في نفس الامر منع) اذ يجوز ان يكون
 هناك رجحان ناشئ اما من احد الجزئين او من احدى الحياتين او من خارج ولا نعلمه (و) لا رجحان
 (عندنا لم يقد) لان عدم العلم بشئ لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد
 الجانبين فقط لم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزئين
 وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء
 الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آنفا * الموضع الثالث * فيما يقابل الحياة (الموت
 عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا) والظاهر ان يقال عدم الحياة عما انصف بها وعلى التفسيرين
 فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي
 فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق) لكونه بمعنى اليجاد (لا تصور الافياله وجود
 والجواب ان الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون اليجاد وتقدير الامور العدمية جاز كتحديد الوجودات

النوع الثاني *

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر * الاول * العلم لا بد فيه من اضافة اى نسبة
 مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم طالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم
 (وهو) اى ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذى نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا
 الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون شئ عالسا بالآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور
 المتكلمين عليه (وقيل هو) اى العلم (صفة) حقيقة (ذات تعلق) والفاضل به جماعة من الاشاعة
 وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييز الابطال النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند
 المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فتمه امر ان العلم) وهوتلك الصفة (والعالمية) اى ذلك التعلق
 (واثبت القاضي) الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده
 واثبت (معهما تعلقا فاما لا علم فقط او العالمية فقط فههنا ثلاثة امور) العلم والعالمية والتعلق الثابت
 لاحدهما (واما لهما معا فههنا اربعة امور) العلم والعالمية وتعلقهما (وقال الحكماء العلم هو

بنوع حيواني فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم اتبعث منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة
 والظاهرة والقوى المحركة الى جلب النافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة
 للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم ان الحياة هي
 قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتعة لهذه القوى كما ذكرنا
 فلذلك (قال ابن سينا) في كليات القسانون دفعا لهذا التوهم (انها) اى الحياة (غير قوة الحس والحركة
 وغير قوة التغذية) والتنمية (وبدل عليه) اى على التباير المذكور (انها) اى الحياة (توجد للمفلوج)
 من الاعضاء (اذ هي الحافظة) في الحيوان (للاجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن
 و(التفريق والبلل) الا ترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور (وليس له) اى للعضو المفلوج (قوة
 الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الحذر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود
 قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والحركة واما مغايرتها
 للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد) اى الحياة (في) العضو (الذابل)
 فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفريق (مع عدم قوة التغذية) فيه (و) ايضا توجد (في) النبات قوة
 التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الاخرى فكأنما
 متبايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية
 وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند اطباء وللا انسان من بينها
 قوة رابعة يدرك بها المفولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب)
 عما ذكره ابن سينا (انا لنسلم ان القوة) اى ان قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج) و) ان قوة
 التغذية (مفقودة في) العضو (الذابل لجواز ان يكون الفعل) اى الاحساس والحركة والتغذية (قد تختلف
 عنها) اى عن القوة الموجودة فيهما (لما نفع) يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج
 هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لهما مفقودة فيه
 لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لالعدم المقتضى وكذلك المفقود في العضو الذابل هو
 التغذية وليس يلزم من فقد انها فقد ان القوة المقتضية لهما (ولانسلم) ايضا (ان ما هو قوة التغذية
 في الحى موجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك
 (لجواز ان تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لهما) اى لقوة التغذية (في الحى) وليس يلزم
 من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة (اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم
 واحد من فعل او غيره) المقصد الثاني في شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية
 المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة) لذلك الجسم (كصفات
 تبعها) اى تنبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال) مزاجي (خاص وغيره) فانهم
 زعموا انه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع
 من الحيوانات حتى يقبض عليه صورة نوعية حيوانية مستتعة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح
 الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحاملة قوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب
 الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة
 النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية
 واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة (وكذا) الحياة (عند المعتزلة)
 مشروطة بالبنية المخصوصة (و) لكنهما عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل (هي مبلغ من الاجزاء)
 اى الجواهر الفردة (يقوم بها) اى بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) اى بدون
 تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد ان لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك

في بعض المواضع تفريق واسمخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسمخان فيسمى ذلك المجموع حوضه وطعم آخر يصحبه تكثيف وتخفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكررة في انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا الخيل وقد اجل المصنف هذا المعنى في قوله (وربما ينضم اليها) اي الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) اي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة او) كاجتماع (تكثيف وتخفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فاذا ثبت ان تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انها طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع * النوع الخامس * من الكيفيات المحسوسة (في المشعومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الامن وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملازمة والنافرة فيقال (اللائم طيب والنافر متنق) * الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رايحة حلوة او رايحة حامضة * الثالث بالاضافة الى محلها كرايحة الورد والتفاح) وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كراتب الطعوم وغيرها

الفصل الثاني *

من الفصول الاربعة التي هي في اقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) اي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقبل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحياء والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بنبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او يصعز زوالها (سميت ملكة والا) اي وان لم تكن راسخة فيه (سميت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) مفارق لا بفصل (فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج) الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد وبعقبه فرد آخر في تفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهي) اي الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر اولها الحياة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من الالذة والالم وغيرها * النوع الاول الحياة * قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعه اياها (وفيها) اي في الحياة (مقاصد) ثلاثة * (الاول) في تعريفها (الحياة قوة تدفع) تلك القوة (اعتدال النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي (ويفيض منها) اي من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي ياتي

هذا وقد توهم بعضهم ان الممدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الوجوهات ولذلك تركها الامام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان الممدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من الرثم المالح كما انه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المراسخن من الملح المأكول وبارد الطعوم العفوسة ثم القبض ثم المجموضة فان الفواكه التي تحولت تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخن ان الشمس مالت الى القبض ثم الى المجموضة ثم تنقل الى الخلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لسدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر الجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض الفناء والخيار والعسل حلوحار والزيت دسم حار والداماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المراء الدسم وغلبة الحرارة على الحلوا او الدسم اما لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية **المقصود الثاني** هذه **الطعوم المذكورة** (هي الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (اما بحسب التركيب) بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احسن من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط (واما بحسب تركب الاسباب) المتقضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلا (بالعرض) لابلذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما ان الافيون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا عظيما) فيتحيل انه بارد فينتقص به ما ذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تحيل فاسد كما بينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) اي الافيون (بحرارة) وتسخينه (يدسط الروح) ويحلله ايضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي (حتى يخلو مرقها) اي مركز الروح فانه يجوز تأنيثه (فيحصل بالعرض منه) اي من الافيون (تبريد) فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المتقضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يتمتع من فعله فلا نفقض اصلا ولكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك في مواضع عديدة (فن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة وقيض كما في الخفض) بضم الضاد الاولى وقبحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به (ونحو الزعوق) المركبة (من ملوحة ومرارة كما في السبخة) والشيخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الخلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخيلية تشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثير المسمى امر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يعجبه

ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط
التكشيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكشيف في القوة
والضعف واليه الاشارة بقوله (في التكشيف) اي في فعل البارد في القابل التكشيف (عقوصة لانه
يتضاعف التكشيف) يعني ان التكشيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة
ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكشفه تكشيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العقوصة التي تقرب من الحرارة
في المنافرة (و) يفعل البارد (في) القابل (اللطيف جوضة) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه
ويكشفه تكشيفا اقل بكثير مما في القابل التكشيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها اقل
من عدم ملاءمة العقوصة بكثير ايضا وهي الجوضة والى ما ذكرنا اشار بقوله (لانه) اي الفاعل البارد
(يكشف) القابل اللطيف (يرده ويغوص) فيه (بلطافته) اي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون
عدم ملاءمته) اي عدم ملاءمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك
ان الصواب تبدلها باقل كما اشرنا اليه (ولذلك) اي ولان الجوضة تحدث من فعل البارد
في اللطيف (فان الثمر العفص) لشدة برده وكشافته (كما ازداد مائبة) ولطافته واعتدل قليلا باسخان
الشمس المنضج (ازداد جوضة) يفعل البارد (في) القابل (المعتدل قبضا وهو) في عدم الملاءمة (دون
العقوصة) وفوق الجوضة لان تكشيف البرودة في المعتدل اقل من تكشيفها في التكشيف واكثر
من تكشيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه
في عدم الملاءمة فوق الجوضة ظاهرا وما كونه في ذلك دون العقوصة فاليه اشار بقوله (اذ العفص
يقبض باطن اللسان وظاهره) معافيفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط)
فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية (والمعتدل) الذي هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا ملائما) وذلك لانه
لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكشف ايضا تكشيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم
(وهو) اي ما يحدث من فعله (في) القابل (التكشيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل التكشيف
والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكشيف البليغين
فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملاءمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملاءمة للامرجة المعتدلة
والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (في اللطيف الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف
والفاعل المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة
ملائمة) هي الدسومة (و) هو (في) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون
تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيرها في التكشيف واكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك
كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واغوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق
لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم
التأثير) اي تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة (لابمادته ولا بكيفيته) اي طعمه (فلا يحصل به)
اي بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ
في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر
ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متبرا (ويقال انتفاهة
لعدم الطعم) كما في الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى
تفها ومسبخا (و) يقال ايضا (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتخلل منه) اي من
ذلك الجسم (ما يحاط الرطوبة) اللعابية (العذبة) اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة
للادراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتل في تحليله احس منه) بطعم قوى
حاد (كاي زنجير) اي يجعل الصفرة زنجارا واجزاء صفارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية

والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل) واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غائبي الحرارة والبرودة وكذا بين غائبي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والخططة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذلا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كاسياتي يقبض ظاهرا للسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يبق عليه برهان ولا اشارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما وقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحرارة) اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او الامر الحار كما ينبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كیفياتها التي هي آلائها في افعالها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التي ندر كها (اذ من شأنه التفریق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفریقا ولا شك ان التفریق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفریق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (ففي الكثيف) اي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المارة) فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك بعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفریق عظيما) يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فحينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفرقا عظيما لان الحرارة المجمعة اشد تأثرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملاءمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملاءمة (دونه) اي دون ما ذكر اولاً (وهي) اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف (الحرافة) اذ تفرق تفرقا صغيرا لكنه يكون غائضا) يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الجار ولم يمنع من النفوذ فيه فبعوض في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفریق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وان تكون دون المارة في عدم الملاءمة (و) يفعل الحار (في) القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) اي بين المارة والحرافة في عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفریق فيد متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المارة في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة (ولذلك) اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المارة والحرافة (تميل) الملوحة (الى المارة مرة وإلى الحرافة اخرى) اي يكون طعم المالح نارة قريبا من المارة بحيث يتوهم انه مر ونارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف (وتحقيقه) اي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة محاطة برطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم محتاطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت اضرحت ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصبير المياه لها وقد يصنع الملح من الرماد والقلوي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينغمد لها او يترك حتى ينغمد بنفسه (والبارد يفعل) كالحار (كيفية غير ملائمة اذ من شأنه التثقيب) الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملاءمة اقل من عدم ملاءمة التفریق

القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم
وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات
المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لالكونها ساكنة ﴿ المقصد الرابع ﴾ في انه
(هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم) في مثله (قبله مصوت) نحو والاضالين (جأز) جمعها
(اتفاقا واما الصامتان) او صامت غير مدغم قبله مصوت (جوزة) اى جمعها (قوم كما في الوقف
على الثلاثى الساكن الاوسط) كزيد وعمر (بل) جوزا ايضا جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت)
فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال في الفارسية كارد) وكوش (ومنهم من منعه وجعل ثمة) اى
فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلصة) خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان
او اكثر واما اجتماع ساكنين متصوتين او صامت بعده مصوت فلانزع في امتناعه قال الامام الرازى
الحركات ابعاض المصوتات اما اولافلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الالهذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات
لولا تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتدبها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها
لم يمكن ان تذكر المصوت الا بالاستثناء صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بمحصول
المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار افتتاح الفم هو الالف ثم الباء ثم الواو واقلها
الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخله في المصوتات
فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف
الصامت سابق على الحركة لوجهين * الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسا آتى والحركة
زمانية والآن متقدم على الزمان فايوجد في الآن الذى هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا
على ما يحدث فيه وقد يقال جازان يكون حدوث الحرف الآتى في الآن الذى هو آخر زمان
الحركة ولا بد لتفنيه من دليل * الثانى ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم
بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المسبوق المحتاج اليه والتالى باطل لانا نجد
من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعتراض عليه
بانه ليس يلزم من ابطال تقديم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما
الاخر بل يوجدان معا على انا نقول جازان يكون السابق مستقبلا للمسبوق بحيث يمنع تخلفه
عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء
بالصامت الساكن جائز والاتوقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن البصرات والسموات
لما مر من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملوسات بناء على ان اهم الاحساسات
للمحيوان المغذى هو اللمس الذى يحتز به عما يضره ويفسد من اجته ثم الذوق الذى يستعين به على ما يغذيه
ويحفظ به اعتداله فكان رديفاه وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى
ما يؤدى الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قديتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك
بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف
فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقى ايضا فلا يميز احدهما عن الآخر (وهى الطعوم
وفيهما) اى في الطعوم ﴿ مقصدان ﴾ الاول اصولها (اى بسائطها) (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة
في ثلاثة) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل
هو الكشيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله (لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل

من تعريفاتها بالاقوال الشارحة ان لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقائقها و كأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها

المقصد الثاني * الحروف تنقسم من وجوه الاول) ان الحروف (اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين) وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان انضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واما صامتة وهي ما سواها) اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الامصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه قحمة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه * الوجه (الثاني) ان الحروف (اما زمانية صرفة) كالخروف المصوتة و (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرهما مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا (واما آتية صرفة كالتاء والطاء) والذال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ نبت وقرط وولد او في اوله كما في لفظ تراب وطرب ودول او في آن توسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف (واما آتية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد افراد آتية مرارا فيظن انها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والحاء) فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا رأت متوالية كل واحد منهما آتى الوجود الان الحس لا يشعر بامتيزاز متها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء والحاء * الوجه (الثالث) انها اي الحروف (اما متماثلة) لاختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون (كالبائين الساكنين) او المتحركين بنوع واحد من الحركة (او متخالفة) اما (بالذات) والحقيقة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين (او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون * المقصد الثالث * في انه (هل يمكن الابتداء بالساكين) الحرف اما متحرك او ساكن ولا نغني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نغني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقبيه مصوت مخصوص من المصونات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقبيه شئ من تلك المصونات اذا عرفت هذا فنقول لاختلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكين الصامت (قدمناه) اي امكان الابتداء به (قوم للتجربة) اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يتبدى في تلفظه بالساكين الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما (وجوزوا آخرون لان ذلك) اي عدم جواز الابتداء بالساكين (ربما يخص بلغة كالعربية) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكين ولا يجوز فيها ذلك لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكين نوع لكثرة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة (ويجوز) اي الابتداء بالساكين (في) لغة (اخرى) كما في اللغة الخوارزمية مثلا (فانارى في الخارج اختلافا كثيرا) الا ترى ان بعض الناس بقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب

بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترجى الى شئ لين) فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف (فيكون رجوعه) اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الاصدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما القرب الزمانين كما مر واما الانتشاره كما في الصحراء (ولذلك) اي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت الغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات) اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتعوق ويتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى اولايو حدها على القول باشتراط العاكس

القسم الثاني في الحرف وفيه مقاصد

اربعة * (الاول عرفه) اي الحرف (ابن سينا بانه كيفية) اي هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اي بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والثقل تميزا في السمع) هذا تعريف (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله تعرض للصوت اراده ما يتناول عروضه في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآتية) وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالهاء والطاء والذال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت اونهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني ان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال (و) قوله (مثله في الحدة والثقل ليجرح) عن التعريف (الحدة) اي الزبرية (والثقل) اي البمية فانها وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر بمثاله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزا في السمع ليجرح الفنة) التي تظهر من تسريب الهواء بمضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين (والبحوحة) التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الفنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في السمع من حيث هو مسموع (ونحوهما) كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلا نهما من الكميات المحضة او الماخوذة مع اضافته ولا شئ منهما مسموع وان كان يتضمن ههنا السمع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور اعني الفنة والبحوحة ونحوهما (والسمع واحد وقد يتحدو السمع مختلف) وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف السمع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف السمع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد السمع لامطالعها باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الفنة والبحوحة والجهارة والخفافة ليست مسموعة منظوره وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فاهية الحرف اوضح من ذلك) الذي ذكر في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة بما هيئات المحسوسات

فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك
الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصل فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الراجحة اذا ادركت
من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الراجحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما
ندركها للتوجه منها) اى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارح للصماخ توجه من تلك الجهة
لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) يتميز بين القريب والبعيد (لان اثر القريب
اقوى) من اثر البعيد فان القرح مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث
من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث
هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثانى (لانما يجيب عن الاول ان من سد) اى بان من سد
(احدى اذنيه) التى تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم ان الصوت
اتما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك ان التوج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف
فيكون الهواء القارح واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب
توجه الهواء القارح منها (و) يجيب (عن الثانى انه) اى بان السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف
القريب) فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان يشبهه علينا الحال
في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة
وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة
لذلك لا تغاوتهما في اغسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك * المقصد الرابع الهواء *
المتوج الحامل للصوت (اذا صادم) جسما (املس كجبل او جدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور
في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيته) لان ذلك الجسم
يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التوج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الخائط)
المقاوم لها فتنبوا الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا اى رجع ذلك (الهواء القهقرى فيحدث)
في الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت
بحسب قرب المقاوم وبعده * فرعان * على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) اى سبب
الصدى (تموج هواء جديد لارجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى
عرفته فيما مر حتى صادم المتوج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك
التموج الذى كان حاصلا بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا
التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التوج
الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التوج الثانى الذى كان
ابتداءه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتوجه الاول بعينه فيحمل ذلك
الصوت الاول الى السامع الا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان
الاول هو الظاهر * الفرع (الثانى قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازى الاشبه ذلك
لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان يتوج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج
الهواء الآخر سببا للصدى وانت خير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر
الى مكان الهواء المتوج الحامل للصوت لامن رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على
احد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لا يحس) اى الصدى (اما لقرب المسافة بين الصوت وما كسه) فلا
يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا يميز بينهما)
اى بين الصوت وصداه لجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في
الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون) الهواء الراجع

الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستقبيا لشكله على حاله وربما يتحجج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدودها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها اليها وفساده ظاهرا مما صورناه في كيفية الوصول وقد يتحجج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هو واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الاسامع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجب بان الحامل لها هو واحد متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها متفيا **المقصد الثالث** الصوت موجود في الخارج (اى في خارج الصماخ) لانه انما يحصل في الصماخ (على ما توهم بعضهم من ان التتويج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتوج الخارج عن الصماخ) والاى وان لم يكن الصوت موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اى جهة وصل اليها (كما ان اليد لما كانت تلمس الشئ حيث تلقاه) ويصل ذلك الشئ اليها (لا في المسافة لم يتميز) عندنا بلمس اليد (جهته) اى جهة ذلك الشئ الملموس ولم ندراته من اى جهة اتانا لكننا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا ليميز جهته وليس يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا لئلا في ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له اليها بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا اليها اذ لم نزد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب (ولذلك) اى ولان الصوت موجود في خارج الصماخ (نميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعيد وهذا الدليل الثانى لا يثبت على ادراك الصوت في مكانه القريب او البعيد من السامع بنا في بظايره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتوج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعيد بل ذلك انما يحصل بتتابع الاثر الوارد من حيث ورد وتبع ما بقى منه في الهواء الذى هو في المسافة التي فيها ورد قال والحاصل ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فنندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فينادى ادراكنا من الذى وصل اليها الى ما قبله فاقبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأدرا دركناه الى حيث ينقطع ويغنى وجبته ندرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته وبعده ومورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لانفرق في البعد بين الرعد الواصل اليها من اعلى الجو وبين دوى الرحى التي هي اقرب اليها ونفرق فيه بين كلامى رجلين لانهما بعد احدهما منا ذراع وبعده الآخر ذراعا فاننا اذا سمعنا كلاهما معا عرفنا قرب احدهما وبعده الآخر قال الامام الرازى هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن ككون الصوت حاصل في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذى في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات

المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطنان تتطابق قاعدتهما ومن هذا التصور يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وإنما اعتبر العنف في القرع والقلع لانه لو قرعت جسمها كالصوف مثلا قرعنا لينا او قلعتنا كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وإنما لم يجعلوها سببين للصوت ابتداء حتى يكون التوج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لالوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آتيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بان التوج ان كان آتيا فقد جعلوه سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآتيين سببا لفعل الآتى سببا للزمانى لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزأا اخبرانها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزمان موجودا في الآن **المقصد الثاني** **الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها** (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصولها الى السامعة (لا تعلق حاسة السمع به) اى بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة (كالمرئى) فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما سترفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لاي معنى ان هواء واحدا بعينه يتوج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتوج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتوج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فنذكره السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع (لوجوه) الاول ان من وضع فم في طرف انبوبة (طويلة) (و) وضع (طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الاخصرها) اى ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الاخصر انبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثاني انه) اعني الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرى في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساوبا في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) اى سماع الصوت (يتأخر عن سببه) اعني سبب الصوت (تأخر زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذي يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو السلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا **واعترض عليه** الامام الرازى بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الاطنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (أخج) هو على صيغة المبنى للمفعول اى أخج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بانا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء مالم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) اى في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية (باقيا على شكله) الذي يبيته يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلاتها الى الحاسة (بما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا (فلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) اى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرغ على التوج (ولا يبعد ان ينفذ) الهواء (في المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) اى بالكيفية التي هي الصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل

(لاخص به) اى بالهواء (يخص بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفاً بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطاً في الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافياً في رؤية التكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكيفية (واما له لون ضعيف) جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشغفة فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطاً باللون * (المقصد الرابع) ان ثمة شيئاً غير الضوء يترقق (اي يتلاّء) ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شيء يفيض منها) اى من تلك الاجسام (ويكاد يستزلونها وهو) اعنى ذلك الشيء المتترقق (له) اى للجسم (اما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعاً) كالشمس من التلاّء أو والامعان الذاتى (واما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقاً) كالللمرآة التى حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

النوع الثالث

من المحسوسات (المسموعات) وهى الاصوات والحروف التى هى كيفيات عارضة للاصوات (ومباحثه) اى مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول فى الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفيه مقاصد * الاول) ان الصوت وان كان بديهى التصور كسائر المحسوسات الا انه (قد اشتهت عند بعضهم ماهيته بسببه) القريب او البعيد (ف قيل) الصوت (هو التوج) اى موج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع او القلق) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما اشرنا اليه (ان) ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التوج محسوس باللمس الا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصباخ ثموجه فأفسده وانه قد يعرض من الرعدان بك الجبال وكثيراً ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموساً في نفسه وايضا التوج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلق تفرق والصوت ليس شيئاً منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلاً (وسببه) اى سبب الصوت (القريب موج الهواء وليس موجاً) هذا (حركة) انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بموج الماء فى الخوض اذا التى جبر فى وسطه وانما جعل التوج سبباً قريباً له لانه متى حصل التوج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانما نجد الصوت مستمر باسمرار موج الهواء الخارج من الخلق والاكات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال فى طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع موج الهواء حينئذ قال الامام الرازى وانت خير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتماماً ما وجوداً فانه قد يوجد موج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عندما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت فى بعض صور ما عدم فيه التوج لاني جميعها فلا يفيد ظناً ايضاً وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوى من الازهان الثابتة يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً لموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم نجدة على الغير مع كونها معلومة يقيناً (وسبب التوج المذكور قلع عنيف) اى تفرق شديد (او قرع عنيف) اى اساس شديد وانما كانا سببين للتوج (اذ بهما يتفلسف الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم) القارع او القلوع (الى الجنبتين) بعنف (وينقادله) اى لذلك الهواء المتفلسف (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التوج المذكور وهكذا تنصدم الاهوية وتوج (الى ان تنتهى) الى هواء لا ينقاد للتوج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه (كالجحر المرمى فى) وسط (الماء) فظهر ان كل واحد من القرع والقلق سبب لتوج الهواء وان كان التوج القرعى اشد انبساطاً من التوج القلعى وذكر بعضهم ان الهواء المتوج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقاً به ورأسه فى السماء واذا فرض

كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا يتفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع مثلاً ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج

المقصد الثاني في مراتبه **مراتب الضوء** مطلقاً (القائم بالمضي لذاته هو الضوء) اي قد ينحصر هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضي في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها (كما في الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضي آخر (و) القائم (بالمضي لغيره نور) اذا كان ذلك الغير مضياً لذاته (كما في القمر ووجه الارض) المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان (قال) الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضي لغيره هو الظل (الحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضي بالشمس والحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضي بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضي فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضي لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضي لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجاً عن الضوء الاول والثاني (وله) اي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع) فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم اليم او كسرهما مع قبح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضي بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لا اختلاف معداتها في القوة والضعف (وكما نراه) اي وكالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعفاً (بصغر الكوة) اي الثقب النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واغنى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف (وينقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (الى غير النهاية) اي الى امور غير محصورة في عدد يمكن احصاؤه (انقسام الكوة) بحسب مراتبها (في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى ينعدم) بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضياً **المقصد الثالث**

هل يتكيف الهواء بالضوء) اولا وانما اوردناه هنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) اي شرط التكيف بالضوء (اللون) والالوان للهواء لكونه بسيطاً فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطاً للضوء ايضاً لدار اجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) اي يبطل قول المانع (انا ترى في الصبح الافق مضياً وما هو الا للهواء يتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به) اي للهواء (والكلام في الهواء الصريف) الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءه الهواء بوجه آخر ايضاً هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالانهيار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوءها والحس لم يتفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف) الهواء به

مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الأول حسب ان هناك بريقاً ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والاخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور اتماماً للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لاختفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله انه) اي القائل به (اعترف ان ثمة امراً مجعداً) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءاً (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه امراً مستتراً فبطل مذهب لهذا (ولانه) اعني الضوء (مشارك بين الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضئة مشرقة ولا شك انها غير متشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيها) اي في هذين الوجهين البطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذي اعترف به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائداً على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجديد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمع في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجديد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى (وانه) عطف على اذ ربما اي ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (في كونها ذات مراتب) اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جداً اذا المراد ان الضوء الذي في البياض بمائل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعاً فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امراً زائداً عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالعمد) في الرد على هذا القائل (ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه) اذ لا لونه وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضياً وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضداً لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابل الا الظلمة (احتج) القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما امر اذا ترقى من الأدنى الى الاعلى ظن هناك بريقاً ولمعانا (بانه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كلالاع بالليل) مثل البراعة وعين الهرة فانه يرى مضياً في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج (ثم السراج) فانه يرى مضياً شديداً ويضمحل ضوءه في ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضئ ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها (وما هو) اي ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة) بحسب نفس الامر بل الحس لماضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا زوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الاخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (فلنا هذا تمثيل) اي اراد مثال (غايته تجوز ان يكون لذلك) الذي ذكرتموه (اثر) في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس

بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشغل به فكما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولاً ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها ستران الاستعانة بالريقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثاني لو كان الضوء جسماً لكان حركته بالطبع) اذا ارادة له قطعاً ولا فاسرعه يفسره ايضاً (فكانت) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (فليقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والثاني باطل) لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بمجواز ان يكون الضوء اجساماً مختلفة الطبائع مقضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقاً حقيقة واحدة اتم (ومما يقوى ذلك) اي عدم كون الضوء جسماً (ان النور اذا دخل) في البيت (من الكوة ثم سدناها) دفعة واحدة (فانه) اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور (لا يخرج) من البيت لاقبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا تعدم ذاته) والا لزم ان تكون حلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى ايضاً على حاله الذي كان عليه (بل) تعدم (كيفيته) التي كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضي الزائلة بزوالها هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت (وايضاً فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا) اي وجه الارض وما يوصل بها (في اللحظة وحركته) اي حركة النور الفاض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لادليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلاً على ما يطلب فيه اليقين (اخرج الخصم) على كون الضوء جسماً (بان الضوء متحرك لانه منحدراً عن المضي) العالي كالشمس والنار وكل منحدراً متحرك (وينبغه) اي ينبع الضوء المضي (في الحركة) اي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صفيلاً الى جسم آخر والانعكاس حركة ثبتت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة اصلاً بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) اي حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضي فيتوهم انه يتحرك منه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضي (عال) كالشمس مثلاً (تخيل انه ينحدر) من العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدراً لرأينا في وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث في المقابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) في الجسم المقابل (تابعاً للوضع من المضي) اي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر (ظن انه ينبغه في الحركة) وينقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء يحدث في مقابلة المستضي الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضي بذاته (والتوسط) الذي هو هذا المستضي بالغير (شرط في حدوثه) اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضي اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء (ظن ان همه انتفالا) وحركة للضوء من المستضي الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء (ويرد) ايضاً (عليهم الظل) نقضاً على اصل دليلهم فانه متحرك ومتنقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاقي على انه ليس جسماً) فان اجابوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجديد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضاً **فرع** على بطلان كون الضوء جسماً (من المعترفين بأنه) اي الضوء ليس جسماً بل هو (كيفية) في الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس

شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما
احتمل ان يكون اللون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال (ويحدس
منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على القير مع ان لقائل ان
يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب
جللاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة (وانت
تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها (امر بخلقه الله في الحى)
على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على
ما سياتى في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك لهما في مواضعهما)
فعلبك برعاية قواعد اهل الحق في جيع الباحث وان لم نصرح بها **المقصد الثالث** الظلمة عدم الضوء
عما من شأنه ان يكون مضنياً) فالقابل بينهما تقابل العدم والملكة (والدليل على انه امر عديم رؤية
الجالس في الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) اى لا يرى الخارج الجالس
(وما هو) اى ليس الحال المذكور من الجائين (الا لانه ليس) الظلام (امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا
من الابصار) اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها
عدم الضوء وحينئذ يفتنى شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى
فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي) لا الضوء مطلقا ولا
الضوء المحيط بالمرئي (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) اى بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالمرئي
ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف
حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلوا الجسم عن النور
من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها امرا محسوسا في الهواء
وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا قمضناها في الظلمة الشديدة ولا شك
انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فتخيل انا نرى كيفية
كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا **فرع** منهم من جعل الظلمة شرطاً لرؤية
بعض الاشياء كالتي تلمع (وترى) (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون
الظلمة شرطاً لرؤيتها (ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير متفعل بالليل
عن الضوء القوي كما في النهار فينفع عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار متفعلا
عن ضوء قوى لم ينفع عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذي يرى في البيت) اذا وقع عليه
الضوء من الكوة (ولا يرى في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوءها فلا يقوى
على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا متفعلا عن ضوء قوى فلا جرم
يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع
مقصداً ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل يسان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث

القسم الثاني

من قسمي البصرات (في الاضواء وفيه مقاصد) اربعة **الاول** زعم بعض الحكماء (الاقدمين) ان الضوء
اجسام صغار تنفصل من المضي وتتنصل بالمستضي وبطله وجهان **الاول** انها اى تلك الاجسام
الصغار التي هي الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا به (والضرورة
تبيكذ به او محسوسة فتستمر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءاً أكثر استتاراً والمشهد عكسه) فان ما هو أكثر
ضوءاً يكون أكثر ظهوراً (وفيه نظر فان ذلك) اعنى ستر الجسم المرئي ما تحتته (شان الاجسام الملونة)
فانها تستمر وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها
ويتصل بما وراءها (فان صفة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين

من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منه) أي منع أن لا يبيض فيما ذكره من الأمثلة (والقول بأن ذلك) أي اختلاط الهواء المضيء بالأجزاء الشفافة (أحد أسباب حدوث البياض) وإن لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلناه به (أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطاً لحدوث الألوان كلها) إذ يلزم منه انتفاء الألوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فإذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم انتفى ألوان الأشياء التي فيها وإذا أعيد صارت ملونة بأمثالها لاستحالة إعادة العدوم عندهم ولا شك أن هذا أبعد من حدوث البياض في الأجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أي بعضهم (هما الأصل والبواقي) من الألوان (تحصل بالتركيب) منها على أنحاء شتى (فإنهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة) وإذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفيء الغمام) الذي أشرق عليه الشمس (والدخان) الذي خالطه النار حصلت (الجرة) أن غلب السواد على الضوء في الجملة وإن اشتدت غلبته عليه (فالجمرة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وإن خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة) والخضرة إذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة وإذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية أن خلط بها سواد (مع قليل جرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية أن خلط بها جرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الألوان (وقال قوم) من المعترفين بالألوان (الأصل) فيها (خمس السواد والبياض والجرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة ألوان بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فإن الأجسام الملونة بالألوان الخمسة إذا سمحت سحقاً عما تم خلط بعضها ببعض فإنه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على أن سائر الألوان مركبة منها (والحق أن ذلك) أعني تركيب هذه الخمسة على أنحاء شتى (يحدث كيفيات في الحس) هي ألوان مختلفة كما ذكرتم (وأما أن كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) أي مما تركب منها (فتشأنه لا يسيل إلى الجزم به) ولا بعدهم إذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب أن يتوقف فيه ✽ المقصد الثاني ✽ قال ابن سينا وكثير من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) في نفسه (فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وإنه) أي اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فأنالناه) في الظلمة (فذلك) أي عدم رؤيتنا إياه (أما لعدمه) في نفسه (أول وجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) إذ لا عائق هناك سواء (والثاني باطل لأن الهواء) المظلم (غير مانع من الإبصار فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) إذا أوقد ناراً وقع عليه ضوءها (والهواء الذي بينهما) مع كونه مظلماً (لا يوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائقاً من الرؤية مع كونها أمراً عديمياً (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الإمام الرازي أنه) أي الضوء (شرط لرؤيته) لا لوجوده (فإن رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق) المتعين (عدم رؤيته في الظلمة وأما عدمه) في نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه (والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) أي بالجالس في الغار (فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيئ بالنار (قال ابن الهيثم) مستنداً على أن الضوء شرط لوجود اللون (إنما يرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد وكلما كان أضعف كان أضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون) لانتفاء الثانية بانتفاء الأولى (فإذا انتفى طبقات الضوء كلها) انتفى (أيضاً) طبقات الألوان (بأسرها) وهذا يوجب أن هذه الألوان التي هي في ضمن هذه الطبقات (تنتفي في الظلمة) لانتفاء

ومتفرقا في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقارب حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء
القلي اولى بالتقريب بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه
ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جازان يكون لتخليل البياض سبب آخر لانعله اذ المفروض
انه لا اعتماد على الحس والاوجب الحكم يكون الثلج ابيض حقيقة (الثالث الانجاء من البياض الى
السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية) اى يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها
الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر في سواد ضعيف
ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يحض (ومن الحمرة فالقمة) اى يأخذ من البياض الى الحمرة
ثم الى القمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنبيلة) اى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النبيلة
ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان
المتوسطة فان لم يكن الابيض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحاله ببعض
الوجوه لم يمكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة
والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف
على شوب من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الشوب من مرئي وليس في الاشياء ما يظن انه مرئي
وليس سوادا ولا بياضا ولا مرئيا كمنهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان تتركب الالوان
وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاخرى لا غير
وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذي
تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك
غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر
ماسياتي تفصيله فقله (ولو لا اختلاف ما تتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لانحد الطريق)
اشارة الى ما نقلناه عنه (الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة) اى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل
اسود الى جسم آخر لم يصير المنعكس اليه اسود (فلو لم يكن الاسود وبياض) على الوجه الذي
ذكر (وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ اقماهى لاجل اختلاط
الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب ان لا ينعكس الا
البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نظر لجواز
ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز
ذلك في اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والنورة) من البياض (مالا يفعله السحق
والتصويل) اى الدق فليس بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما تخللا وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء
المضي والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ
افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة
في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضي تأثير في التبييض قال المصنف (واذ قد تقرر
ذلك فانه قد اعترف) اى ابن سينا (بان لا بياض فيما ذكره من الامثلة) وهي زبد الماء واخواته (وبلزم
الفسطحة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهوانه قد صرح فيما نقلناه من كلامه
بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص
وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا فما لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسياتي لى كلام في هذا المعنى
اشد استقصاء واشاربه الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر
ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا فسطة وارتفاع امان
لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك

في تعرّفهما (من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هوشفاف) وانما اعتبر قيد الحلية لان الضوء ليس كمال للشفاف في جسمه ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه كمال ذاتي لا عرضي (او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر ومن ان اللون بعكسه) اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فان اللون مالم يصير مستترا لا يكون مرئيا (فتعريف بالاخفى) كمالا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد ككلامهما في قسم فقال (ولنجعل مباحثهما قسمين)

القسم الاول

في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها على ماسياتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا (وفيه) اي في القسم الاول (مقاصد) ثلاثة * الاول قال بعض من القدماء (لوجود للون) اصلا بل كلها مخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء) فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثلج) فانه اجزاء جدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فتخيل ان هناك بياضا (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سمحنا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم يتفعل بعضها من بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض السخ من الشفاف (الثخين) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقدمر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في غنى الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) اي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وايس اشغافه كاشغاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فتخيل ان هناك سوادا وايضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد (و) قيل السواد لون حقيق فانه لا ينسلخ (عن الجسم البتة) فدل ذلك على انه حقيق (بخلاف البياض) فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسبر يبيضون التحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقا مقارفا والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والامتاع انصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء) اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقا في شيء من الصور (و) قال (في موضع آخر) اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البياض) مع كونه شفافا (يصير ابيض بعد سلقه) واغلاقه بالنار (ولم يحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلط حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ اثقل) مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لودخلت فيه هوائية ويبضه لكان ذلك خثورة لا انعقادا (الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء) ويتخذاه اهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المرار سنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل) حتى يبقى شفافا في الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصنوع (بماء طبخ فيه القلي) او لا ثم طبخ فيه المرار سنج ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدفعة فانه يتعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض كاللبن الرائب (ثم يحفف) بعد الابيضاض (فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والام يحفف بعد الابيضاض لكنه لا يحفف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث الشرقية انه اذا خلط هذان المائان يتعقد فيه النحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان متخللا

عندهم) كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة للنازلة بتوسط السكون عن الحركة للصاعدة
 المولدة اياها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة
 لها بطله لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا
 المستبعد ولما قضية التعادل فقد يقلل جاز ان يكون الاعتماد المختلج غالبا في آن ومطلوب في آن عقبيه
 بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا * للمقصد الرابع * الصلابة كيفية بها ممانعة الغامر (اي كيفية
 للجسم يكون بها ممانعة للغامر فلا يقبل تأثيره ولا ينغمر تحته) واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك
 وانما اعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلاك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان
 مما لا ينغمر ولا يتأثر من الغامر لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري (فهو عدم ملكة لها
 وقيل بل) اللين (كيفية بها يطبع الجسم للغامر فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية ايضا
 قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الخمسة وذلك ان الجسم اللين هو الذي
 ينغمر فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعر المقارن لحدوث تلك
 الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذنبك الامر بين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين
 ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول
 عدم الانغماز وهو عدمى الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث
 المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابه لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة
 ولا صلابه له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابه فيها الرابع الاستعداد السديد نحو الانفعال
 فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية * المقصد الخامس * الملاسة عند المتكلمين
 استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم (والخشونة عدهم) بان يكون بعض الاجزاء نائبا وبعضها غائرا
 فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملوستان (فأتمتان
 بالجسم) تابعتان للاستواء والاستواء المذكورين (وقيل) فأتمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض
 بالعرض جاز عندهم * النوع الثاني * من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال في المباحث المشرقية
 اللاتق ان تردف الملوسات بذكر الكيفيات المذكورة لا ان الكلام فيها مختصر فأخترناه وارادنا الملوسة
 بالكيفيات المبصرة (وهي الألوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (واما ما عداهما من الاشكال
 والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك
 (فبعد الحكماء انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقل هي
 ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته
 على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بالواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اوليا
 وبالذات قلت معنى المرئى بالذات وبالعرض ان يكون هنالك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية
 بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس
 قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحو اذ اربنا لونا مضيا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء اولا
 وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا
 انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشيء
 منه رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما
 فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشافا للضوء واللون
 ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن
 تعريفهما) اي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس بجزياتهما قد اطلعت على ماهيتهما
 اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من تعريفهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة (وما يقال)

وهي ان من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ماعليها من الشعر والاطفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد أولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان تكون حركة الشعر والاطفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها الماعليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابن هاشم لان سلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلان سلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معاني الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها انه قال) الجبائي (في الحجر المرمي) بالقسر (الى فوق اذا عاها هوايا) نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذي في الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال (وهي الرأيين فيه تحكيم) وترجيح بلا مرجح (اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة في الصعود الثالثة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكيم) بحث (بل كان يجب ان يذهب) الحجر المقسور (الى غير النهاية) بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع (واما الثاني فلان الاعتماد) الهابط الذي في الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجهه اولا) اي في ابتداء الحركة وايضا القول بان كلام الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) في الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج التحرك الى خرقه (فليست طبقا لها متائلة) حتى يجب تساويها في الاحكام (فقد تنهت) الحركة الصاعدة في الضعف (الى ما يوجب) اي الى طرفة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي (والاعتماد اللازم) الذي في الحجر (مطلوب في الاول) اي في ابتداء الحركة (بالمجتلبة) الذي افاده القاسر (ثم يضعف المجتلبة قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والخروق في دفعه (حتى يصير) المجتلبة (مغلوبا) واللازم غالبا (وحيث يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا (ومنها انه قال) اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجه الاعتماد اللازم (فانه يوجب الحركة الهابطة) ولا المجتلبة (لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا) (وقال الجبائي لاستبعد) ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهب بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال) (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المعلوم لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعنده) اي عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) اي الاستدلال الذي نصر به مذهب (لا يوافق مذهب) لان هذا الاستدلال مبنى على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلبة واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقدم ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ بحث توليد الاعتماد لهما) اي للحركة والسكون (خلاف اصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا (توجب) له (سكونا) اولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان

الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه
 الله تعالى في الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حر كات يخلقها الله في الراسب
 ومباينات يخلقها الله في اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم
 المشهورة (ومنها انه قال) الجبائي (للهماء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة)
 على الماء (بل ينفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو
 الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع
 فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا
 للتلازم وما نافع عن الانفصال (كيف) اي كيف لا يتوجه عليه ما قدر عرقته (والهواء الذي فيه) اي
 في الخشب (لم يبق على كيفيته) المتغضبة للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط
 التام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء (ومنعه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي
 ولا سفلي (بل اعتماده محتلب) بسبب محرك (ويرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه (المفسور تحت الماء اذا خلى
 وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل) اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصبده
 (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذي فيه (الماء وخرج) منه (فلا واعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر
 لجواز ان يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخرجه من ذلك الموضع بشغل وطائه) وقوة
 عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخرجا من الاصغر ولا شك ان ضغط
 الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون اشد سرعة وخرجا وليس
 كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال)
 الجبائي (لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الحركة
 كما نشاهده) اي نشاهد التولد (في حركة اليد بحركة المفتاح) فانه مالم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح
 فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (في حركة الحجر لسكونه في الموضع
 الذي يقصده) الحجر (اما طبعه او قسرا) فان ذلك السكون لا يتحصل مالم يوجد حركته فهو متولد
 منها لا من الاعتماد الذي في الحجر (وقال ابنه المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة
 (لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود) يمكن انتصابه قائما على رأسه منفردا فذهب كذلك (وادعم بدعامة
 ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك
 ثم اذا ازيلت دعامة سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة
 العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله (وما هو) اي سقوطه الى تلك الجهة (الا
 للبل الذي احده فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر ان مالم يتحرك الحجر
 من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والثاني لا يولد المتقدم) وفيه نظر
 اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة
 اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان تكون حركة اليد
 مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصريين (بتولدهما) اي بتولد الحركة والسكون (من الحركة
 تارة ومن الاعتماد اخرى لمتسكيهما) فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة
 على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار
 فالصواب حينئذ تجوز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتولد باطلا كما
 ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الامدى تنزل الى صحة التولد ثم ناقضهم فقال على
 الجبائي كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن
 حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتولد في صورة

اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخرج) هذه الفاء جواب اما اى القول بوجود الاجزاء المسألة
 في الذهب والاجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للامان عن المحسوسات اذ يحوز
 حينئذ ان يكون بين ايدينا انفجار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ ابو اسحق لانسلم ان المذاب بعد
 الاذابة رطب بل هو باق على يوسه وليس انكار الرطوبة مع الميعان بابعد من دعوى الرطوبة
 في الاجار المحسوسة يوسه (ومنها انه قال الجبائي الجسم الذى يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما
 يطفو) عليه (للهماء المتشبه به) فان اجزاء الخشب تتخلل فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمتنعها
 من النزول فيه واذا غمست صعد بها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه متدمجة لم يشبث بها
 الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الآمدى يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب في الزيت والفضة تطفو
 عليه مع ان اجزائه هاجرة متخللة حتى يشبث بها الهواء (ويلزمه) ايضا انه يجب (ان يفصل عنه) اى
 عن الجسم الطافي (الهواء فيطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسبة) في الماء لان الهواء عنده صاعد
 بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان يفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء
 قال المصنف (وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب) الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي
 (او الوضع) الحاصل بين الهواء واجزاء الطافي (اذا هما) اى افاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة
 للتلازم مانعة عن الانفصال) يعنى ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها
 تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء
 فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شئ من هذين التقديرين انه يجب انفصال
 الهواء وزسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) ابو هاشم (انه للثقل والخفة) اى الرسوب للثقل والطفو للخفة
 (وهما) اى الثقل والخفة (امر ان حقيقان ماضيان للجسم) في نفسه (كالحجر) يقتضى احدهما الرسوب
 والاخر الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا (ويلزمه امر ان الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ
 منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذى جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد)
 فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (والف من خشبا
 لا يرسب) فيه مع انه لانسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من والحكماء كلام يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم
 فاورده ههنا وجمله فرما بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة
 في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التسمية والفرعية فلذلك قال **تفريع** * قال
 الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء (على تقدير تساويهما في الحجم) (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه يتغلبه
 الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقه منه وينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته
 للماء في الحجم (مثله في الثقل نزل فيه بحيث تماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون
 طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوى في الحجم (اخف منه) اى من الماء
 (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لوى مكانه ماء كان) ذلك الماء الذى ملئ به مكانه
 (موازنا) ومساويا في الثقل (لذلك الجسم كله) فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي
 منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقابلة
 على القسم الاول فأمل واعلم انهم قالوا ان الحديد التيسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى
 ان تنحى من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديد المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة
 في الاجرام الصلبة تتخلل الهواء فيما بينها فالحشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية
 المتخللة فيها ميل فاذا وقعت في الماء ابعث الميل الطينعى للهواء الى فوق فان قوى وقاوم الاجزاء
 الثقيلة دفع الحشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يسأت له الانفصال
 عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حل كلام ابى هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه

الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله (اذلولا جذبته له
 لتحرك ضرورة) فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان (ونارة قال لامدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي
 يمتنع عن التحريك) فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث الاخر فيه مدافعة الى جهته
 فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) اى ومن اخلافااتهم (ان الاعتمادات هل تبقى فذمه الجبائي)
 من غير تفصيل (ووافقه ابنه في المجتلب) فحكم بانها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (للجبائي) في
 عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان * الاول لو بقي) الاعتماد (اللازم) في جهة السفلى مثلا (بقي) الاعتماد
 (المجتلب) في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفلى بسبب دفع الانسان اياه اليه
 (لانه) اى المجتلب (يشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا وهو)
 اعنى الاشتراك في الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) اى في جميع الصفات (عند ابى هاشم) القائل
 بالتفصيل فيلزمه حينئذ ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب
 ان لا يكون اللازم باقيا ايضا (قلنا لان سلم كونه) اى كونه ماذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) اى اخص
 صفة النفس عند ابى هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيئا منهما مشتركا
 بين اللازم والمجتلب فلا يتم الازمام * الوجه (الثاني لافرق في) اجناس (الاعراض التي يمتنع بقاؤها)
 كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون
 فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ماذكرتم (تمثيل) مجرد
 بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق
 بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز
 ان تكون خصوصية الاصوات والحركات مقضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير
 مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء
 اللازم (واما ابو هاشم فيدعى الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة اعنى الثقل والخفة في الاجسام
 الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) اى بقاء الاعتمادات اللازمة (كما في الالوان والطعوم)
 فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام (ومنها انه قال الجبائي
 موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة البيوسة) يعنى ان الاعتماد بين اللازمين الطبيعيين معلان
 بملتين هما الرطوبة والبيوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت
 رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا
 (تكلس) اى صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها (وترمد) اى صار رمادا
 (اذ) النار (تزيده يلبسا) بافتائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد (ومنه
 ابو هاشم وقال بل هما كقيمتين حقيقتين) غير معلتين بالرطوبة والبيوسة (لما ذكرنا في زنى الماء
 والزئبق) فان الزئبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء اربط منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به
 الجبائي (ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب والبيوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل
 مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة والبيوسة
 (فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) اى الذهب ومائمه الكلس
 (قبل) اى قبل مماسة النار (سيان) متساويان (في اليبس) مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان
 مستندين الى الرطوبة والبيوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد في الاجزاء الكلسة التي اوقد عليها
 النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا
 (واما ان يقال بان الاجزاء المائية) الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته)
 جدا (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (في الاجزاء) الصلبة (التي تجعل مياها) سيالة (بالحبل كما يفعله

(فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة) اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التحكى عنها فليس في الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة (وان اريد) بالميل (مبدأها نعم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين الرميين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر ثقافتا في قبو لهما للحركة) فان الصغير اسرع حركة من الكبير (وفيها مبدأ المدافعة القسرية قطعاً) وذلك المبدأ قوة استغادها المتحرك من القاسر وثبت فيه زماناً الى ان يبطلها مصاكات مما يماسه ويخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضاً (فلولا) ان يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما ثقافتا) في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التضاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الان براديه نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لهما فلو اجتمع المبدأن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تأثير مبدأ المدافعة فيهما مشروطاً بشرط يخلف عنه (واما الميل النفساني فهو) الميل (الارادي و سياتيك في بحاث الارادة مانعطفه) ونضمه (اليه) اى الى الميل النفساني فيكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) اى سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فثما) اى من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) اى انقسام الاعتمادات (الى) اعتماد (لازم) طبيعي (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المتقضيان للهبوط والصعود (و) الى (مجتلب وهو ما عداهما) كاعتماد الثقل الى العلو (اذا رمى اليه) (و) اعتماد (الخفيف الى السفلى) حال ما حرك اليه (او هما) اى كاعتمادى الثقل والخفيف (الى سائر الجهات) اعنى القدام والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد فقال) ابو على (الجبائي نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحرركات التى تجب بها ويبطله انه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعة الى دعوى المماثلة بين الحرركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (وانى يلزم من تضاد الآثار) التى هى الحرركات (تضاد اسبابها) التى هى الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المتقضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى للسكون والسكون بشرط الحصول فيه (وايضاً فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (يوجب للجوهر كونين) في حيزين (فانه اذا تحرك) الجوهر (الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الاول) الذى تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تنك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البدئية تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمنع ان يكون في حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهى مفقودة في الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالى عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) ابوهاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتماد ان) (الازمان او المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعد مه (اما الاول) وهو جزمه بانه لا تضاد للضرورة مع المجتلبة (فلما علمت ان الحجر الذى يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعى للحجر (و) فيه ايضا مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) اى للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (واما الثانى) وهو ترده في انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فلاجل المتجاذب) على سبيل التنازع حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها) اى يجذب الجاذب مدافعة الجذب له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجذب من نفسه ميل الجذب الى خلاف جهته بحيث لو لاجذبه اياه

عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاقق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاقق داخلي لاستحالة ان تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحدد الحركة الطبيعية بمحتاج الى معاقق خارجي فقط وتحدد القسرية بمحتاج الى ذلك والى معاقق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يتخلو عن مبدأ ميل طباعى اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاقق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضى لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاقق الداخلي حتى يلزم ان يكون حاد الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف * الحكم (الثاني ان الميل الطبيعي بعدم) اذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز) الطبيعي (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (اولا غيره) فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير (فالمللوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه (دون مبدائها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة بابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحتها كحاله اذا لم تكن تحتها فالدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الاجزاء من ذلك الثقل فتكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكون فيه مدافعة اصلا لاني كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (واما الميل القسري فاثبتوا له) ايضا (حكيمين * الاول قد يجامع) الميل القسري الميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا حدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوعا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه ويقدر تلك المقاومة بحصول الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاقق كما اذا قدرنا المسافة خلاه كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى او احدث كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه (الثاني انهما) اي الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد) بالليل (المدافعة نفسها

اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور و ارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما)
اي ان لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والها بطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه
وجه الانحصار اذ لا نفي حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة
فتكون حركات النبض والتغذية والتمية داخلية في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي
ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضي
صعوده ونبوته اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون
طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها
الى جذب هواء صاف ولانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار ككلا على ازوج
فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو
الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب
والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه
الروح من الشرايين فينبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل
الاستبام كما تستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب
وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمحصر في الاقسام الثلاثة هو
الحركة البسيطة فلانقبض بخروجها عنها (اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكيمين * الاول ان العادم له)
اي للعيل الطبيعي بل لمبداه (لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدأها
القريب هو الميل الطبيعي (ولا) يتحرك ايضا (بالقسر والارادة اذ لو تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعي
بقوة قسرية مثلا (في مسافة ما في زمان) لامتناع قطع المسافة المنقصة في آن لما مر من ان قطع
بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة ولذي) مبدأ (الميل) الطبيعي
ان يتحرك بتلك القوة المحركة (في تلك المسافة) العينة ويقطعها (في اكثر من ذلك الزمان لو جود
العائق) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلا خير) اي
فلجسم آخر (مائة عشر ميل) الجسم (الاول) ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها
(في ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلىن) المعاقين وهي بالعشر في المثال المفروض
(فتكون الحركة مع المعاق) القليل (كهي لامعة) في السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة
في زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (في مسئلة الخلاه فانقله الى ههنا) وبعضهم في هذا
المقام كلام جامع بين المسئلتين ولخصه ان كل حركة لا بد ان تكون على حد معين من السرعة والبطء
لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها
على التقدير الثاني فلا يمكن ان توجد حركة ما الاعلى حد معين من السرعة والبطء فان كانت
الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور و ارادة جاز ان نحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان
ينحى ملاءمة حد من حدودهما وينبث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيرتب عليه الحركة السريعة
او البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسراع والابطاء
الى معاق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي
بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكا تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن
وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك
لاتفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر يعاقب المحرك
في تأثيره اذ لو لم يعاقبه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاق اما خارج

بتضاد الاعتمادات) المنفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع
 التضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين) * الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه
 مدافعة هابطة (وهو ظاهر) (والتعلق به) اي بذلك الحجر (من اسفل الجاذب اليه) اي الى الاسفل
 (يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالبه اليها (الثاني
 ان الجبل الذي يجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما) (فيه) اعتماد و
 مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتماد ان الى جهتين ويمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات
 الى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال الامدى ولوقلنا بالتعدد من غير تضاد) اي لوقلنا
 ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيموز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (ابعد من القول
 بالانحداد) الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد
 وبدونه (رابعها) اي رابع مباحث الاعتماد (قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل) التمايزان
 بالطبع (فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالوجوب للصاعدة الخفة و) الموجب (للهابطة الثقل
 وكل منهما) اي من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي) واتباعه (والمعتزلة
 والفلاسفة) ايضا (ومنه طائفة) من اصحابنا (منهم الاستاذ ابواسحاق) فانه (قال) في اكثر اقواله
 (لا يتصور ان يكون جوهر) من الجواهر الفردة (ثقيلا وآخر) منها (خفيفا) وذلك لان الجواهر الافراد
 متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) في الاجسام (عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة
 في الاجسام) (عائدة الى قلتها) فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة (ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم
 افرغ الماء) اي صب (وملئ زيقافان وزن ما يملأؤه من الزيق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملأؤه من الماء
 مع تساوي الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزيق والماء (ضرورة لتساوي الحاصل لهما)
 اي للزيق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما الماثلة له (الا ان يقال بان في الماء خلاء
 لا يسيل الماء اليه طبعا) اما القادر المختار واما السبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوي اجزائه الزيق
 لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه
 بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (ان تكون زيادته) اي زيادة الخلاء (على اجزاء الماء كزيادة
 وزن الزيق عليها) اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك
 انها بقدر الخلاء في الماء (وهو) اعني وزن الزيق (ربما كان اكثر من عشرين مثالا) لوزن الماء
 (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاء فالفرج بينهما) اي بين اجزاء الماء (عشرون مرة مثل
 الاجزاء وانه ضروري البطلان يكذبه الحس) الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية (خامسها
 الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه) اي الميل (اما)
 ان يكون (بسبب خارج عن المحل) اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة (وهو) الميل
 (القسري) كميل الحجر المرمى الى فوق (اولا) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادره عن
 الارادة (وهو) الميل (النفساني) كميل الانسان في حركته الارادية (اولا وهو) الميل (الطبيعي) كميل
 الحجر بطبعه الى السفلى فالليل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري
 لانها ليست خارجة عن البدن متميزة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة
 لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية
 والقسرية والنفسانية (وينتقض ذلك) اعني حصر الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة
 (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لتزويج الروح الحيواني بالتسيم وليست داخلية
 في الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهرة (لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة
 والهابطة وهي) اي حركة النبض (ليست شيئا منهما وكونها ليست احدي الاخرين ظاهرة)

للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له والامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته ممساة وعلى هذا قياس الخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانا عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لهما طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بهما وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بهما فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتي ذكره وايضا يلزم من هذا ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو منافى لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متميزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبيعتها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا يتبدلان اصلا فان القاسم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحت بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا وتحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقى الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسر بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويحاج بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان رأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولا شك اما اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سيأتي اثنتان اعني المساعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضى) هذا قسم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اى وجعل القاضى الاعتمادات بحسب الجهات (امر او احدا فقال الاختلاف في التسمية) فقط (وهي كيفية واحدة) بالحقيقة (فتسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفلى ثقلا والى العلوية خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدى) القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضى ابى بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا

في المجذوب فعلا لم يصير مجرد قوته عائقا لفعول الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى ان يجذب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعه عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدءا غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) اي ثاني مباحث الاعتماد (ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة و) نجد (في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء) اي تحته (قسرا مدافعة صاعدة نالتهاله) اي للاعتماد (انواع) متعددة (بحسب انواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اخلف فيه (بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والعدم لا) يشترط فن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية النعاف فلهما متضادان كالليل الصاعد والهابط والليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممنعي الاجتماع كالليل الصاعد والليل المقتضي للحركة بمنة او بيسرة (فهو نزاع لفظي) مبني على تفسير التضاد * واعلم ان الجهات * على ما اشتهر بين الناس (ست اخذها العامة من جهات الانسان) واطرافه (التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدين وظهور وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهنالك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحته * ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفوا وهمهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عموما اعتبروها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متميزة على الوجه المذكور (و) اخذها (الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قائمه حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قائمه باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قائمه بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها (واته) اي انحصار الجهات في الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (اما) الوجه (الاول) العامي (فلانه اعتبار غير متوحد) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تبدل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحتة خلفا وبالعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (بحققا للجهة) اي مثبتا للجهة الحقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) اي غير محصورة (بحسب الاشخاص واوزاعهم) بل بحسب شخص واحد واوزاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له جهات لا تحصى (واما) الوجه (الثاني) الخاصي (فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل) لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لانهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم امر او اجبا في تحقق الجهات وحيث نقول (ففي المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مبعات (ستة وعشرون بعدا) اي طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثني عشر (و) نقط (زواياه) الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون

الثالث سرعة التأثر عن الملا في الرابع الشغافية والكشافة تطلق على مقابلات هذه المعاني * الثالث
 زعم بمضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيتي فالرطوبة جنس
 تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط الياس بالارطب
 قال الامام الرازي كلا القولين محتمل * الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما
 كالجمرة بين السواد والبياض اولا توجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه *
 الخامس في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عديمة والا احتاجت
 الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلّة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون
 هذه القابلية معللة بعلّة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه
 انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت
 رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور
 في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية
 المتضمنة لسهولة الالتصاق فالأظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال
 ابن سينا في فصل الاسطوانات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة
 ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة وهذا محمول
 كلامه عليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه * المقصد الثالث في الاعتماد * وهو المسمى بالليل
 عند الحكماء كما سيأتي (وفيه مباحث * احدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود
 (ما يوجب للجسم المدافعة لما يمتنع الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا نصريح منه بان الاعتماد
 على المدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) اي في وجود الاعتماد المتكلمون
 فغناه الاستاذ ابو اسحاق (الاسفرائيني واتباعه) واثبتته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالفاضي بالضرورة
 اي قالوا ثبوته ضروري (ومنعه مكابرة المحس) فان من حل حجرا ثقيل احس منه اعتمادا وميلا الى جهة
 السفلى ومن وضع يده على رزق منفوخ فيه مسكن تحت السماء احس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذي
 ذكروه (انما يتم في نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه
 ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات امر يوجب) اي يوجب المدافعة
 على تدكير ضمير المصدر (فلانه اولاه) اي لولذلك الامر الذي يوجبها (لم يختلف) في السرعة والبطء
 (الحمران الرميان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس
 بالضرورة) فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة (حتى تكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطء
 الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا توجه) ولا مبدأها (اي وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير
 مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاضل
 لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لا تحسدها ولا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس
 فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة او البطء واجاب
 عنه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها
 قوة سارية في الجسم متعينة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة
 مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالليل والاعتماد واما تسميتهما بهما فبعيدة جدا (وستقف في اثناء
 البحث) عن احوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتاج
 لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذب بها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل
 فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة
 فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه مالم يفعل

تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا) بل ان يكون اربط من الماء لانه ارق قواما منه واقل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اي الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس يغيد) اليابس (استمساكا) عن التشتت كما انه يغيد الرطب استمساكا عن السيلان (فيجب) على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا (ان يكون خلط الهواء بالتراب يغيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيد تشتتا وتفرقا (وربما الزموا ان النار يابسة عندهم وهذا التعريف) الذي ذكرتموه للرطوبة (يوجب كونها رطبة من الماء لانها ارق قواما) من الماء والهواء ايضا فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) اي لانهم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وخدتها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا (وما عندنا) من النار ليس بسيطا بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها رطبة العناصر* (وثانيها) اي ثاني المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيلان) مع كونه يابس بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي المخلص ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على رأي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معا (وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهى اما عسر الالتصاق والانفصال) اي كيفية تقتضي عسرها على التفسير الاول للرطوبة (او عسرها التشكل وتركه) اي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها (قال الامام الرازي) لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال (من الاجسام) التي نشاهد ها (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله امالذاته) بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تنفرق اجزائه وتنفك بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما اللحامات) سهلة الانفكاك (بين اجزائه) الصغيرة (الصلبة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو الازج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام متقول من المباحث الشرقية وليس فيه ذكر الازج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في المخلص ان من الاجسام المتصلة ما ينفك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفكاك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفكاك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان الزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان الازج هو الذي يسهل تشكيله باى شكل اريد ويعسر تفرقه بل يمتد متصلا فالازج مركب من رطب ويابس شديد الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعائه من الرطب والهش يقابل الازج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج* وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه* الاول في بيان البله والجفاف فقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومتقما فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي اتصف بظااهره ذلك الجسم الرطب والمنفع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبله هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البله عن شئ هي من شاته وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبله بمعنى الآخر* الثاني ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا

في البحر المحيط (فتصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج نارا) لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة
كرة الاثير اياها في تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة) اصلا (ولابد) في وجود
الحرارة (مع مقتضى) الذي هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب
حرارتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (للاسهة
سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على انه جواب النفي والحاصل ان مقعر فلك القمر
ومحذب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك ليست
متسخنة بحرارتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونها بوجهها (ولهم كلام مناقض لهذا) الذي ذكره
ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) في موقف الجواهر (انهم قالوا النار تتحرك
بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتشبث فيتمتعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم
يحرك بعضها بعضا ولا سخونة في سطوحها لتكون مشبعة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار
متحركة بتبعية الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة
الزهريرية تقاومها * (خامس البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عمامتها) ان يكون حارا
واعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا
وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وبطله) اي هذا القول (انها) اعني البرودة (محسوسة)
كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو
(ذات الجسم لان البرد يشد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانما يحس من الماء بردا شديدا
جدائمه يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان يعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على
جوهره الذاتي فلا تكون البرودة امر اعدميا (بل الحق انها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من
شأنها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا ^{هو} المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها
مباحث ^{في} احدها الرطوبة سهولة الالتصاق (اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير) (و) سهولة
(الانفصال) عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة
عبارة عما ذكر (فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب) مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق
معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من
الماء) لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد
التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل (فهى سهولة)
اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان احدهما
ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في
ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احدهما الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني (قلناه) اي العسل
(ادوم التصاقا) واشد التصاقا من الماء (لا سهل) التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى
يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوام اكثر رطوبة
بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا
من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم
كونه ارطب (ويرد ذلك) الاعتراض ايضا (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكل
الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك (اذا ادوم
شكلا ايسر) فاهو جوابكم فهو جوابنا (وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان)
فرضا انه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (لكن يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون العسل
اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه (ثم) نقول (يبطل تفسيره) اي

النار البيض عن قريب بواسطة التقطير* (ثانيها) أي ثاني مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس) أي تدرك (حرارته بالفعل) كالتار مثلا (يقال أيضا لما تحس حرارته بالفعل) ولكن (يحس بها بعد مماسة البدن) الحيواني (والتأثر منه) أي تأثر البدن من ذلك الشيء (كالادوية) والاعذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم في معرفته) أي معرفة الحار أو البارد بالقوة طريقان* الأول (التجربة) وهي ظاهرة (و) الثاني (القياس) والاستدلال من وجوه أربعة (فباللون) أي يستدل باللون فإن البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الأبدان على أحوال أمراضها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو أضعفها) أي القياس والاستدلال باللون أضعف الوجوه (و) يستدل (بالضغ) على ماسيحي في الطعوم (والرائحة) فالخاذة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساوى في القوام وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار والبارد دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير (أو) مع (قوته) فان الأقوى قواما اذا انفعال انفعالا أسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل وأما الأضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه (ثالثها الاشبه) بالصواب (أن الحرارة الغريزية الموجودة في أبدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الأجرام السماوية المضئنة (و) الحرارة (النارية) أنواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة (فيفعل حر الشمس في عين الأعشى) من الأضرار بها (مما يفعله حر النار) فلا بد أن يتخالف بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (أشد الأشياء مقاومة) ومدافعة (لحرارة النار) التي لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت إبطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعة وتدفع الحرارة أيضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولى عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية (ومنهم من جعلهما) أي الغريزية والنارية (من جنس) أي نوع (واحد) فان الإمام الرازي قال والذي عندي أن النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالها قواما ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لأن ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلية فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الأخرى وإلى ما نقلناه أشار المصنف بقوله (فالغريزية) هي الحرارة (النارية) التي خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التمام) تلم بين اجزاء المركب (فاذا ارادت الحرارة الغريبة (أو البرودة) تفريقها) أي تفريق اجزائها وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين الحارين الغريزي والغريب (أن أحدهما جزء المركب والاخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين في الماهية* (رابعها) أن الحركة تحدث الحرارة والتجربة بتحقيقه (وقد انكره أبو البركات وإلى الإشارة بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب أن تسخن الافلاك) سخونة شديدة جدا بواسطة حرارتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة

فالنار) بحرارتها (لاتفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحيث (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم (مقاربة) في الكمية (كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكما حاول) اللطيف (الخفيف صعودا منه) الكثيف (الثقل) عن ذلك (فحدث بينهما مانع وتجادب فحدث من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة (ولو لا هذا العائق) اعنى شدة الالتصاق والالتحام بين اجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق اجزاء جسم لا يشتد اتحامها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها لان تخلف الفعل عن مقتضى بسبب ما يمنعه منه جاز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جدا) اى غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حيث (ويستحب) معه (الكثيف لقلته) اى قلة الكثيف وفي بعض السخ لغلبيه اى لغلبة اللطيف على الكثيف (كالتواشدر) فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (اولا) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا (فتفيد) الحرارة اذا اثرت فيه (تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق) فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسبر من الاستعانة بما يزيد اشتعالا كالكبريت والزنج ولذا قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق **تنبيه** على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو ان يقال (الفعل الاول لها) اى للحرارة هو (التصعيد) والتحريك الى الفوق بسبب ما تفيد من الميل المصعد (والجمع والتفريق لازمان له) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر (ولذلك) اى ولما ذكرناه من ان الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتب للتفريق والجمع (قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية) اى تحمل محلها فاعلا لها فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاورها (محركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه) اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لما عرفت (وتحدث) اى ومن احوال الحرارة انها تحدث (تخللا من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلط القوام (و) تحدث ايضا (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينهما ويقابله التخلل من باب الوضع وهو ان تنفخ تلك الاجزاء ويدخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المتجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرج من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما بتأويل المذكور واما رجوعه الى المذكور اى لتحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) اى على ما ذكرناه من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات (انه قد تفرق) الحرارة (المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متمثلة (وتصعدها) الحرارة (بالتجبر) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه) فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شي من ذلك الحكيمين (ويجاب بان فعلها في الماء احالة الى الهواء) فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبقة الى الفوق ثم انه يختلط ويلتصق بذلك الهواء اجزاء مائة فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخار افعل الحرارة في الماء احالة الى الهواء (لاتفرق) بين اجزائه المتماثلة (و) بان فعلها (في البيض احالة في القوام لاجمع) فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض السخ (وستفرقه عن قريب) اى ستفرق

عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالحراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالحللد الفاقد لحاسة البصر والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملوثة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسرفيه ان الابصار تتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية البصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لغاية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالريح او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى توسط حتى يلزم خلوه عن الملوثة (وفيه) اى في هذا النوع (مقاصد) خمسة (الاول في الحرارة) كما ان الملوثة سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربعة اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملوثة لثبوتها للبسات العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربعة وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيهما) اى في الحرارة (مباحث) خمسة (احدها في حقيقةهما قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) اى هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة) اى محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الحفة المقضية لذلك (فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة بالطاقة والكثافة) اى في رقة القوام وغلظه (يتغل) الجزء (اللطيف منه) اى من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقل الحرارة وتحدث فيه الحفة قبل غيره (فتبادر الى الصعود اللطيف فاللطيف دون الكثيف) فانه لا يتغل الا بطيء ورجما لم تغده الحرارة خفة تقوى على تصعيده (فيلزم بسببه) اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها لان طلباتها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية ولا تضمان الى اصولها الكلية (فان الجنسية حلة الضم) كما اشتهر في الالسنبة (والحرارة معدة للاجتماع) المصادر عن طلباتها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا) الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) اى بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه (لان ماهيتها اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذي هو الآثار المخصوصة (لا يعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فعرفتها) اى معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال يكفيها في تتبع جزئياتها والاطلاق على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا ترى الى ما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقتوال الشارحة اذ لا يمكن ان تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقائقها مثل ما تفيد الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها واثارها في بيان حقائقها من يد تمييزها عما عداها لا تصور ماهيتها (واعلم ان هذا) الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (واما اذا اشتد الالتئام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها

ولا في مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما نراه منافضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكلم فذاك) هو المختص بالكليات (والا) وان لم يتعلق بالكلم (فللجسم) اى فيكون ثبوته للجسم (اما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد (اونفسانيا) اى من حيث انه جسم ذونفس وهو المختص بذوات النفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وينتقض) هذا الحكم الكلى (بالقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) اى غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) اى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضا فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور ولاقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال الكيف (اما ان يتعلق بوجود النفس) وذلك بان يكون للنفس اول الاجسام من حيث انها ذوات النفوس (اولا) يتعلق بوجود النفس (والثاني اما ان يتعلق بالكمية لولا) يتعلق بها (والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير) اعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه ان يقال الكيف (اما ان يفعل بالتشبيه) كما مر (اولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (او يتعلق) بالاجسام (والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعية) اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كينها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره (مع انه) من يف بما ذكر في الشفاء من انه (بضيق الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجة مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

❖ الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة ❖

قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة (وهي ان كانت راسخة) اى ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجهل وحرارة الخجل (فانفعالات واما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهي سبب للانفعال ومتبوعة له (الثاني انها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (اما بشخصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبيسط) لا يتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التي هي نوعها (في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والقليل فان حرارتها تابعة لمزاجها المستفاد من انفعال وقع في موادها ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجهه وتابعه من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم اتما سموا القسم الثاني انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها السرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتاثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تميزا لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبهها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال (وهو) اى القسم الثاني (بشارك القسم الاول في سبب التسمية) بالانفعاليات كما اشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثاني (اسم جنسه) الذي هو الانفعاليات تنبيهها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شئ ثم اطلق عليه الباقي ❖ واتواعها ❖ اى انواع الكيفيات المحسوسة (خمس) بحسب الحواس الخمس (الظاهرة) ❖ النوع الاول للموسات ❖ المسماة باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز

الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يع الماديات والمجردات (وفيه مقدمة وفصول) اربعة
 المقدمة في تعريفه واقسامه * الاولى (اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمية واللا قسمية اقتضاء اوليا)
 اي بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص)
 للكيف (وهو الغاية في الاجناس العالية) فانها ببساطة على القول بامتناع تركيبها من امور متساوية
 لا تحدا أصلا ولا ترسم رسما تاما (ويجوز) تعريفها الرسمي (بالامور الوجودية والعدمية) ايضا (بشرط
 ان تكون) تلك الامور (اجلي) مما يعرف بهما من الاجناس العالية (فلا يصح ان يقال) مثلا (الجوهر
 ما ليس بعرض) فان الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف
 الآخر (و) لان يقال (الكم ما ليس بكيف ولا ين الى آخر المقولات) لانها ليست اجلي من الكم حتى تؤخذ
 في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحترازنا بقولنا لا يقتضي القسمية عن الكم) فانه يقتضي
 القسمية لذاته (وبقولنا) ولا يقتضي (اللا قسمية عن الوحدة والنقطة) المتضمنين لها (عند من قال انها
 من الاعراض) اي على القول بانها موجودتان في الخارج واما على القول بانها من الامور الاعتبارية
 فلا حاجة الى هذا التقييد لعدم دخولها في العرض كما مررت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء اوليا
 عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيقي (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضي اللا قسمية
 لكن ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمية كذلك فلو لا تقييد الاقتضاء
 بالاولية لخرجا عن الجد مع انها من مقولة الكيف (وبالاخير) اي واحترازنا بالتقييد الاخير وهو قولنا
 ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس
 الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقبسة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضي
 لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض
 النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصوراتها تصور
 غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تصور بدون متعلقاتها
 اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها
 كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فاننا نقول العلم اولاً ثم ندرك متعلقه
 وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثنية والتربيع وكالجزئية
 والكعبية واعتراض عليه بخروج الكيفيات المكنسية بالحدود والرسوم (واما اقسامه فهي اربعة)
 الكيفيات (المحسوسة) الكيفيات (النفسانية) الكيفيات (المتخصصة بالكميات والاستعدادات) اي
 الكيفيات الاستعدادية (وما أخذ الحصر) في هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتبع (ومنهم من اراد
 اثباته بالتريدين بين النفي والاثبات فذكر وجودها) اربعة (الاول) وهو وجودها (انه) اي
 الكيف (اما ان يختص بالكم اولا) يختص به (وهذا) الذي لا يختص بالكم (اما محسوس) باحدى
 الحواس الظاهرة (اولا وهذا) الذي ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمال او كمال) وهذا الاخير هو
 الكيفيات النفسانية (فلنا ولم قلنا ان الكمال) الخارج من القسمية (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت) ذلك
 الكمال (لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز
 ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام (غايته ان لا يجد) فالما ل هو الاستقراء فلنعول
 عليه اولا) حذفت لونة التريدين * (الثاني) من وجوه الحصر * قال ابن سينا * في الشفاء الكيف (ان فعل
 بالتشبيه) اي ان صدر عنه ما يشبهه (محسوس) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد
 فانه يلقى شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقل
 قال الامام الرازي هذا نصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه
 عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها ان لا يجوز ادخالهما في الكم

ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو الا لانه) اى الشان هو انه بقدر (ما يمتص من الهواء ويخرج منها) اى من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء المخصوص المخرج منها (ما يملأها) من اللحم (قسرا) اى استنباطا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما متغذي دخل فيه الهواء ثم مصصنا هالم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها اولانه يخرج منها بعضه وينسبط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السند ان وضعنا لاي يبق معه متغذي ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السند ان بارفعا عنها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء في الانبوبة) فانه اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى ثم المساهن (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة انا اذا وضعت انبوبة) مسدودة الرأس او خشبة مستوية (في قارورة) بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها (وسدونا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها) وذلك بان نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا ادخلنا الانبوبة فيها) اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت) القارورة (الى خارج) واذا اخرجناها عنها) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة) بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تختل شيئا آخر (لم تكن كذلك) اى لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها ما ثاباها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا (والجواب ان شيئا منها) اى من العلامات المذكورة (لا يفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز ان يكون) ما ذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكننا (لانعرفه) بخصوصه (فهى) اى العلامات المذكورة (امارات) مفيدة للظن لابراهين مفيدة للقطع بالملبوس قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادت بها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم الزام) فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان نفيدهم جزما يقينيا بكتفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم ففروع على القول بالخلاء (الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا) موجودا (فانما احل) البعد الموجود عندهم (في مادة لجسم والا) اى وان لم يحل في مادة (فخلاء) اى بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملأه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء (ومنه من جعله عدم ماصرفا كما مر) من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعدم موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (الثاني منهم) اى من القائلين بالخلاء اعنى بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة (من جوزان لا يملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل (ومنه من لم يجوزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذى هو في داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة) للاجسام (ولذلك يختبس الماء في السراقات) وينجذب في الزراقات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة) للاجسام (الى فوق فان التخلخل) الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله اعنى ان يتفرق اجزائه ويدخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى فوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المروءة الثالث في الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التى هي اظهر

لا اختصاص له بحيز (فانه مالى للاحياز) كلها اذا خلاه الذى هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل) ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل (الكلام في كل جزء) من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية (فلنا لعل الاختصاص) الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون (لتلاؤم الاجسام وتناظرها) فان الارض مثلا لثقلها تقتضى الحصول في الوسط الذى هو ابعاد الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاه بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لاني ان البعد المفروض او الوجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مائلا للاحياز كلها فلا خلاه بهذا المعنى وايضا ملء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا لمساوئته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملاءمة والمنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى جراحى فوق فلولاً معاوقة الملاء) لذلك الحجر عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجر متحركاً نحو الفوق وهى اعنى تلك القوة لاتعدم بذاتها بل بمصادمات الماء الذى في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعد القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) اى ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته (انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاه) اذ حيث لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء (ولا ينفي وجود الخلاه مطلقا لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء) الذى هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاه كثير) وفي نسخة المصنف وفيما بينهما اى بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معدوم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تنقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبية هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار (وربما اخرج الحكماء على امتناع الخلاه بعلامات حسية الاولى السراقات) جمع سرقة وهى الآتية الضيقة الرأس في اسفلها ثقبه ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد (فانه اذا ملئت) تلك الآتية ماء (وفتح المدخل خرج الماء) من الثقب الضيقة (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضى نزوله (الا لانه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاه) واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاه اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الآتية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقب في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزرافات) جمع زرافة وهى انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مائلا لتجويفه الواسع (فانه) اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك الانبوبة (خلاه لكان الماء ينتقل اليه بقدره) اى لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاه بقدر ما يدخل الخشب فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا اوصل الخشبة من داخل الى الثقب الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الانبوبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاه (الثالثة ارتفاع اللحم في الحجمة بالمص) فانا نشاهد ان الحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان

(اسرع منها) اى من الواقعة في الجمع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاووق في تفاوت بتفاوتها ويتم الخلف (وهذا) الجواب الذى هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان) الذى فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكناً) بحسب نفس الامر (وانى له) بيان امكان وقوعها فيه (الابحسب التوهم) اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلما لجواز ان يقال الزمان الذى تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمى من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا تنقسم فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمدة انقسام لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذى لا تجزى فان سلمه لزمك الاعتراف بان زمان اية حركة فرضت من الحركات اذا جزى على اى وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان طرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضى الحركة لذاتها قدرا معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائها فلاحاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وايضاً فان الكلام) من المعارض انما هو (في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة) اى ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هي تقتضى زمانا حتى يدفع بانه باطل اما استلزامه وجود اسرع الحركات اولاً بان ماهية الحركة موجودة في ضمن اى جزء من الحركة يوجد في اى جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بان الحركة المخصوصة التى توجد في مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذ هي باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى قدراً من الزمان فان بدية العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاووق وبعض منه بازاء الحركة لأجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاووق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاووق ولما فرض تساوى تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدد لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاووق فقط فلا يلزم محذور كما تحققت وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز ان ينتهى قوام الملء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبان المعاووق قد يكون من الضعيف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل في الخلاء) سواء كان بعداً موهوماً او موجوداً (كان اختصاصه بخير دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه اجزائه) فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم في خير فان كان ساكناً فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركاً عنه لزم تركه لخير وطلبه لا آخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالخير الا آخر وترجيح بلا مرجح (والجواب ان كل العالم

في زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعة و) لنفرض حركة (اخرى مثلها) اي مساوية للاولى في القوة
الحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية
(في زمان اكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاق) الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم
اطول الزمان (ولكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلا (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) اي مثل
الاولى ايضا في القوة والحركة والمتحرك ومقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام
الماء) (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة ايضا) كالحركة الاولى (لان تفاوت الزمان
في الحركات انما هو) بحسب تفاوت المعاق (فكلما كان المعاق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان
اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر) (وهو) اي المعاق (القوام) (يعني قوام
الجسم المالىء للمسافة الذي يخرقه المتحرك) (فان كان المعاق عشرا) من معاق آخر كاللء الثاني
بالتقاسم الى الملاء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاق الاقل (عشرا) ايضا من زمان المعاق
الاكثر كما في مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان تكون الحركة في الحلاء مع انه لا معاق
عن الحركة في هذه المسافة (والحركة في الملاء الرقيق وهو معاق) عن الحركة فيه لاحتياج
المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاق وعدمه سواء) حيث
لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء والاختلاف الزمان ايضا (هذا خلف) لان البدئية تشهد
بان الحركة مع المساوغة وان كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التي لا مساوغة معها
اصلا (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات (انه مبني على مقدمة واحدة وهي ان تفاوت
زمان الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاقين) حتى يجب انه لما كان المعاق عشرا كان
الزمان ايضا عشرا (وذلك) اعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاقين (انما يصح لو لم تكن
الحركة لذاتها) من حيث هي هي (تقتضي زمانا) واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث
هي لا تحقق الاعلى مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر
فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون
محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بنى عليها
الدليل واليه اشار بقوله (والا) اي وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له
(كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاق)
لاجميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاقين) في المثال المذكور
(لا اصل الحركة) اي لازمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاقين بل هو محفوظ في الحركات كلها
لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يتخلف (في المثال المفروض) وهو الحركة في الملاء الغليظ
(تكون ساعة لاصل الحركة) لاتعلق لها بالمعاق اصلا كما في الحركة الواقعة في الحلاء فان ساعتها بازاء
الحركة دون المعاق (وتسع ساعات بازاء المعاق) الذي هو الملاء الغليظ فهذه التسع تتفاوت
بحسب تفاوت المعاق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشرا منها وهو عشر تسع
ساعات وهي) اي عشر تسع ساعات (تسعة اعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الاعشار
(الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته) في الملاء الرقيق (في ساعة وتسعة اعشارها
فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاق وعدمه (ومن التأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي
زمانا لذاتها والا لكانت) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (اسرع الحركات) اذ لا يمكن وقوع حركة
في اقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات
(لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه
تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) اي في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف

ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع
فنقل الكلام اليه (ويتسلسل) فتحرك اجسام العالم كلها (وهذا الوجه الثاني) ايضا) اى كالوجه
الاول (الزامي) مبنى على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملواً (قد بعدم الله
الجسم الذى قدامه) اى قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملاؤه المتحرك (ويخلق جسماً
آخر في مكانه) اى مكان المتحرك ليلاً مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام (ولا يتم هذا الالتزام) على
الحكماء (الاباطال التخلخل والتكاثف والاجازان يتخلخل ما خلفه) اى يزيد مقدار ما خلف المتحرك من
الاجسام فيملاؤه بمقداره الزائد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه (ويتكاثف ما قدامه) اى ينقص
مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلو له مكاناً من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يدفع الالتزام الا انه زاد
في البيان فقال (الى غاية ما يطيق) ما خلفه او ما قدامه (لذلك) التخلخل او التكاثف (بحسب قوة الحركة
وضعفها) وتصوره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذى قدامه ويدفع ذلك الهواء هواءً آخر وهكذا
لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهى الى هواء لا يتقارن لدفع الضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط
بين ما دفعه وبين ما لم يدفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء
ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المتجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهى الى
مالا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان
بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتد في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة
كانا في مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) في الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين
اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيراً ومع قلته صغيراً فهما يستلزمان وقوع الخلاء
الذى هو المطلوب (فتنازع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهبولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير
اذ لا مقدار لها في حد نفسها) ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقداراً وتلبس
مقداراً آخر اصغر او اكبر (وساى ذلك) فيما بعد (ويمكن) ايضا (الجواب) عن هذا الالتزام (بمنع بطلان
الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر
اليه يقع كلاهما معاً) بحسب الزمان (كاجزاء الحلقة التى تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك ان يكون
كل منهما علة للآخر حتى يلزم دوراً لتقدم بل يجوز ان لا يكون شئ منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك
تقدم اصلاً او يكون احدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كركتى الاصبع والخاتم في ان التقدم من
احد الجانبين (وبالجملة فان اراد) السدول الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاضد) التوقف
بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس محال) كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه
وانتقال الآخر اليه متوقفاً على الآخر اى يمتنع الانفكاك عنه (وان اراد) بالتوقف (امتناع الانفكاك
بنعت التقدم متعاضداً ههنا) اى منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلاً
او التوقف من جانب واحد فقط كما تبين عليه وقد اجيب عن هذا الالتزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة
السكة في البحر اذ لا يقل ثبوت خلاء في المساء لانه سيال بالطمع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء
هناك فاذا تحركت سكة في قعر البحر لم توجع بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزم هذا التزمنا تدافع
اجسام العالم وقضادتها بحركة بقعة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء
الى الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت
المكان الحالى واما كونه بعداً فهو ما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احج
الحكماء) على امتناع المكان الحالى عن الشاغل سواء كان بعداً مفروضاً او موجوداً (بوجوه) ثلاثة
الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية (في مسافة خالية فهي في زمان)
لان كل حركة انما هي على مسافة متقسمة فقطع بعضها مقدماً على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل

الأجزاء لا تجزى أصلا (واتم لا تقولون به) أي تماس الأجزاء التي لا تجزى لاستحالتهما عندكم
 وإذا ثبت جواز التماس بينهما إما بالتام أو بالبعض الذي هو أيضا صفحة ملساء فنقول (ولا يمنع رفع
 أحدهما عن الأخرى دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبها معا (اذ لو ارتفع بعض أحدهما دون البعض
 لزم الانفكاك) بين أجزاء الصفحة العليا فإنه إذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء
 المتصل بذلك المرتفع انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكره في نفي الجزء من تفكك الرحي
 وهكذا نقول في سائر الأجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة (وأيضا فأي
 جزء) من أجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لولم تكن صفحة) منقسمة
 في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزأ لا يجزى) أو ما في حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت إمكان
 ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فإذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين
 (ضروري) أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والازم تداخل الأجسام (وإن الهواء) أو جسم غيره (إما ينقل
 إليه من الأطراف ويمر بالأجزاء بالتدرج ويصل بالآخرة إلى الوسط فعند كونه على الأطراف يكون
 الوسط خاليا) عن الشاغل وهو المطلوب (وهذا) الوجد (الزاحي) مبنى على ما هو مسلم عند الخصم
 لإبرهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الأمر (فإن عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء إليه) أي إلى
 الوسط من الأطراف (بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشاغل أصلا وأيضا يجوز
 عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينغذ إلى الوسط ذلك الهواء
 ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء
 لا تجزى متفصلة على مثلها فإذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام
 الضيقة جدا وانت تعلم أنه إذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة إلى ذلك التكلف في إثبات
 الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها أيضا (ولا يتم هذا الزام) عليهم (البيان جواز
 الارتفاع دفعة أي في آن والحكيم بمنعه) بل يحكم باستحالته (فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده
 في زمان) إذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع غيرها فلا يتصور
 وقوع الحركة في آن بل في زمان (وأنه) أي الزمان (منقسم إلى غير النهاية) أي لا ينتهي في الانقسام إلى حد
 صف عنده (ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها إلى الوسط) فلا يلزم خلوه لا يقال إذا رفعتنا
 الصفحة حصل اللاماسة التي هي آية عندهم ويلزم الخلو لأن الحركة تدريجية فيصح الزام لانا نقول
 اللاماسة وإن كانت آية كالماسة إلا أنها لا تحصل إلا بعد الحركة كما أن الماسة حصلت في آن بعد الحركة
 وابتداء الحركة الموجبة اللاماسة في آن يوجد فيه الماسة فلا يوجد اللاماسة إلا في آن آخر ولا بد أن يكون
 بين الآتين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف إلى الوسط فلا الزام (الثاني) من الوجهين
 الدالين على جواز الخلاء (أنه لو لا وجود الخلاء) فيما بين الأجسام (تصادمت أجسام العالم) بأسرها
 وتحركت (بحركة بقعة) مثلا وإن كانت تلك الحركة قليلة جدا (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية
 أن الجسم المتحرك) كالقبة (ينقل) من مكانه بحركته (إلى مكان) آخر (والفرض أنه) أي ذلك المكان
 الآخر (مملوء بجسم آخر) إذا الموضع أن لا يخلو فيما بين الأجسام (وهو) أعني ذلك الجسم الآخر (ينقل
 من مكانه) البتة (اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينقل) الجسم الآخر (إلى مكان) الجسم (الأول لأن انتقاله
 إليه مشروط بانتقال الأول عنه) فلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) أي انتقال الأول عن مكانه (مشروط
 بانتقال هذا) الجسم الآخر (عن مكانه إليه) أي إلى مكان الأول لخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الأول
 إليه (فيدور) لأن كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) أي الجسم
 الآخر (اذن ينقل إلى مكان جسم آخر) مغاير للأولين (والكلام فيه) أي في هذا الجسم الثالث (كافي الأول)
 السابق عليه وهو الجسم الثاني إذ لا بد أن ينقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني إليه ولا يجوز

المتوسط (مكانان) احدهما مقر محيطه والاخر محدد محيطه (والسمية لا كلام فيها) اى لا نقول
 يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الآخر
 (انما الكلام في الحقيقة) وانه لا فرق بين سطحي المحيط والمحيط في الحقيقة المكتوبة فلو كان احدهما
 مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال مقر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلا به
 بحيث لم يخرج عنه شئ منه ولم يبق شئ منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدد المحيط
 فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء * الاحتمال الثالث * في المكان (انه البعد المفروض
 وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس) ايضا (بينهما ما يماسهما) فيكون
 ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل
 (وجوزة المتكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود
 فهم ايضا يمتنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا
 فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لاء المجوزون وافقوا
 المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوه في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم
 متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لما من من التقدر) فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان
 قابل للتقدير بالتصنيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته
 ولا شئ من المعلوم كذلك فاما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو رأى القائل بالسطح
 واما بعد مجرد كما هو رأى القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعاً
 وان قدره هل يقتضى وجوده في الخارج اولا (واما) الخلاء (خارج العالم فتفق عليه) اذ لا تقدر هناك
 بحسب نفس الامر (فالزاع) فيما وراء العالم انما هو (في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض)
 ونفى صرف (بثبته الوهم) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان
 لا يسمى بعدا ولا خلا (ايضا) (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم
 (لهم) في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان) الاول انه لا يمتنع وجود صفحة
 ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية) بيان ذلك ان الصفحة الملساء
 هي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت
 نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يساوى وضع اجزائها فان كانت
 ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم
 وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها
 سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة
 وانه باطل بالبدية واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل
 المطلوب والاصارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى فلما ان تنفي او تذهب الزوايا في الانقسام
 بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين
 عدم لاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام
 فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لاعلى الاستقامة بل على الزاوية
 ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهب الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول
 المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لا بد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون
 السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع مماستها لمثلها
 والا لم يكن التماس الاجزاء لا تجري) يعني اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامهما
 او ان يماس شئ منقسم في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما

التدوير فقد ازداد المكان (والممكن بحاله لم يزد) وقد يمنع بقاء الممكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) ايضا (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه) بعضه (كان) ذلك الزق (مماسا للماء بجميع سطحه) الداخلى (كما كان) مماسا له كذلك قبل الصب (فقد نقص الممكن) الذى هو الماء (والمكان) اعنى السطح الباطن من الزق (بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) ايضا (الجسم) اذا حفرنا فيه حفرة (عميقة) (فقد انتقص) الجسم الذى هو الممكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به) وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شئ من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الوجود فى نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجهها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تمة الوجه الثالث كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة (ان المكان الذى خرج عنه الحجر) المسكن فى الهواء (فلاء الهواء لم يبطل والسطح) الذى كان محيطا بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل (و) كذا يؤيد (ان المكان مقصد التحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا فى اثبات الجهة بانه) اى مقصد التحرك بالحصول فيه (موجود) حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه (فالمكان الذى يقصده الثقيل) المطلق (وهو) الذى يقتضى (ان ينطبق مركزه على مركز الارض) كالحجر مثلا (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا الثقيل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذى يقتضى (ان ينطبق محيطه) ويلتصق (بمحيط المحدد) الذى ينتهى اليه حركات العناصر اعنى مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف (وايضاً فى العلوم ان الممكن مالى لمكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك) اى كونه ما لثاله (الا بان يكون فى كل جزء) من المكان (جزء) من الممكن بل وان يكون كل جزء من الممكن ايضا فى جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم الممكن فى مكانه مكان اصلا (وايضاً فيكون الجسم فى مكان بحجمه لا بسطحه) فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفمان بان معنى كونه ما لثا انه لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه فى مكانه انه بتمامه فى داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعى) فى كون المكان هو البعد (الضرورة) فى انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء (اوشئ آخره) (كان بين اطرافه بعد) موجود (قطعا) لكونه متقدرا ومحاطا باطرافه ولا شئ من المعدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه (عندما) كان (فيه ماء او هواء) لانا نعلم بالضرورة ان دخول شئ منهما فى الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازى بانه لاشك فى انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذى هو الحلاء محال عندنا واللازم من المحال جازان يكون محالا (وايضاً فحاله مقعر ومحدب نسبة سطحه الى) الجسم (المحيط) (و) الجسم (المحاط) شئ (واحد) لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتها اليه على سواء (فيلزم ان يكون له) اى الجسم

الافلاك المركونة هي فيها فالعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة
تبعاً للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة (الثاني)
من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن)
حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان (واما بيان الملازمة
فهو ان الطير الواقف في الهواء) اى الريح الهابطة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان
هو السطح (حركته) في تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الاستبدال المكان) بمكان آخر
(ولاشك انه) اى الطير في تلك الحالة (مستبدل لسطوح) المحيطة به (التواردة عليه) فيكون متحركاً
حركة اينية باستبدال الامكنة (وان القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم) من كون المكان هو السطح
(سكونه) في حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذى هو مركز فيه من فلكه وكذا الحال فيما
نقل من بلد الى بلد في صندوق (وقد يجاب عنه) اى عن الوجه الثانى (بمنع الملازمة) اى لان
تم لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام (فان الحركة)
الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك
النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) اعنى
تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل في الطير) الواقف فلا يكون متحركاً مع توارد السطوح
عليه بل يكون ساكناً (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم
تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة)
اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللاً بالحركة (فعدمه بعدمها)
اى يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللاً بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير
معللاً بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله (لانه حقيقة) اى
التغير معلل بالحركة لانه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت
الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة مستلزم للملازمة فلا يجديكم ابطاله
نفعاً الا اذا ثبت مساواته للنسبة (والحق) في الجواب عن الوجه الثانى (ان الحركة) الموجودة (عندهم)
في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من اول المسافة الى آخرها) اى ثابتة له في كل حد من حدودها
الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن العلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التى
(تسمى التوجه) والتوسط ايضا (واستبدال المكان من لوازمها) اى من لوازم الحالة التى هي الحركة
لاعينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزوم فيه
اعنى الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً من الممكن فيها كان
حركة واذا كان ناشئاً من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابطة لم يكن حركة واما القمر فلا يجرى
فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذى هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذى هو الحركة
ولوا كفى بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود واحد المتغيرين
وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان العلوم بالضرورة
من حال القمر تبدل اوضاعه تبعاً لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً حركة اينية
ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (انه لو كان) المكان (السطح)
لزم ان لا يكون) المكان (مساوياً للممكن واللازم باطل) لان الممكن منطبق على المكان ما لم يكن له فيجب
ان يكونا متساويين (بيانه) اى بيان اللزوم (انا اذا اخذنا جسماً) كشععة مثلاً (جعلناه مدوراً
كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة) جداً (طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك)
اى عشرة اذرع ايضا (كان) مكانه في هذه الحالة (اضعاف ذلك) المكان الذى كان له في حالة

(وهو) اى كون المكان بعدا موجودا (مذهب افلاطون) كما هو المشهور (امانه) اى البعد الذى هو المكان (موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدير بالتصنيف والثلث والرابع) وغير ذلك (ويتفاوت) بالزيادة والتقصان (فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شئ من العدوم بمقدر ومتفاوت) لا يقال ذلك التقدير والتفاوت امر فرضى فان العقل يلاحظ وقوع شئ فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتصنيف والثلث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير (وامانه) اى المكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لمسار) من انه لا يخرج عنهما (وهو) اى كون المكان وهو السطح ~~بطل~~ باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوقا بجسم آخر او باجسام متعددة وايما كان فورا كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تشابه الاجسام وسبطله لا يقال لانه لم) لزوم لانه لا تنهى الاجسام (بل تنهى الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بمساواة من الاجسام) عندنا ليس له مكان بل وضع فقط (فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة) لانا نقول كل جسم فهو متخير مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والخير هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم في مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا تكون الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط بمساواة من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا (ليس الحكماء لما اثبتوا الخير الطبيعي) للاجسام (قالوا) نحن (نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز) فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي (فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به) فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وان الحركة الوضعية) التي لا تقتضى تبدل المكان (انما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (واما انصفاء التمايزان بحسب ما تعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها) فلا شك انهما (يستبدلان المكان ولهما نقلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان اجزاء التحرك بالحرارة الدورية ليس لهما نقلة) من مكان الى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب والمكانها) الذى ركزت هي فيه (نقلة) اصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح (والضرورة تبطله) الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الجالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدل بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الخير عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو انهم من المكان لتساوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متخير وليس في مكان ولا بعد في ان تكون الحالة التي تمحيزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبته بالقياس الى ما تحت امره طبيعيا وايضا لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم فهو متخير بالا اجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء التحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا تعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالنواكب المتفصلة عن اجرام

مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وأنه يقتضى ان يكون كل بعد كذلك) اى حالا في المحل قائما به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) خبر للبند الذى هو قوله وما يقال يعنى ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مبنى كالوجه الاول (على تمثيل الابعاد) المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجوه (الثاني) انا لانسلم اجتماع البعدين في جسم (على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذى هو المكان) (بل) نقول (بعد هو في الجسم بلازمه) وهو حال في مادته (وبعد فيه الجسم بفارقه) وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعد ان مادي ومجرد قد نفذ احدهما في الآخر وتداخلهما (وامتناع ذلك) اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة (للتخالف في الحقيقة) لما عرفت من تنافي لازميتهما اعنى جواز المفارقة وامتناعهما (وان اشتركا في كونهما بعدا) اما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما (ومنه) اى وما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم انه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) اى الذراع (عبارة عن البعد الحال) في السادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في جبر خردلة وان البعد المجرد ليس متخيلا بذاته حتى يقتضى انفراجه بمجيز كالسادي بل المجرد هو الخير نفسه (و) انه (لا يلزم اجتماع المثليين) لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذى هو المكان (فرج تمثيل البعدين) المادي والمجرد (ولا يقول به عاقل) لان احدهما قائم بغيره والاخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما تحققت (الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء) فان سطحا واحدا قائما بهواء محيط به (او اكثر) من سطح واحد (كالخبر الموضوع على الارض فانه) اى مكانه (ارض وهواء) يعنى انه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته وسطح الهواء الذى فوقه (الثاني) من تلك الفروع (انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجارى) فانه اذا كان في وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر (او) يتحرك (بعضها كالخبر الموضوع فيه) في الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك (اولا) يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهرا (الثالث) من تلك الفروع (انه قد يتحرك الحاوى والمحوى معا) اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها (كالطير بطير والريح تهب) على الوفاق او الخلاف (او) يتحرك (الحاوى وحده كالطير يقف والريح تهب او) يتحرك (المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بمحدها مقعرة اخرى وبمقرعها محدب كرة ثالثة وتكون التوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوى والمحوى وحده. على الاحتمال الثاني انه على المكان (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مغلورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا اما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقان فرقة تجوز خلوهذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه

وخارج عنها لانه ظرف لها هذا خلف) لانه جمع بين التقيضين (واما) القسم (الثاني فلان البعد
 اذا لم يقبل الحركة) لذاته (فالجسم) ايضا (لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة
 البعد) الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم
 الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل *
 الوجه (الثاني) انه (لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد
 الجسم في البعد الذي هو المكان) اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلًا فيه والا كان
 المتمكن المعدوم باعدام لازمه حاصلًا في مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما والا كان المتمكن
 الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما في الآخر (فيجتمع
 في الجسم بعدان) متداخلان (وانه محال بالضرورة) لان كل بعدين فهما لاجماله اكثر من احدهما
 وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بدبهي الاستعانة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد
 ورفع التعدد في نفس الامر اول الاتحاد في الوضع وقبول الاشارة (ولو جاز) تداخل البعدين بحيث
 يصيران متحدتين في الاشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بان ينقطع قطعة قطعة
 على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبدبهي (وايضا فانه) اي
 امتناع التداخل (حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد) لانه عند بذاته في الجهات فلا بد له من حيز
 ومكان يشغله على انفراد (دون المادة) اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز
 تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة
 وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه يينا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم
 في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون
 كل من التحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها
 في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلل فيشغل
 مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة
 الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر
 فليس مقتضى الحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع
 تداخل الاجسام ايضا (وايضا فانه) اي تجوز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة
 الشخصية) ويقدر في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين
 الشخص (ذراعين) بل اذراعا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان
 شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البدبهيات واه سفسة ظاهرة (وايضا
 فانه يلزم) على تقدير تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فان ذينك البعدين ممتثلان قد اجتمعا في مادة
 واحدة (وقد ابطالناه) فيما سبق (والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد) الذي هو المكان
 (لا يقبل الحركة) الابنية (قوله فلا يقبلها الجسم) ايضا (لما فيه من البعد قلنا) هذا اللزوم (ممنوع
 اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) اعني المكان
 (قائم بنفسه) غير حال في المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول احدهما
 الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة (وما يقال) في ابطال
 كون المكان بعدا قائما بنفسه (من ان البعد قد اقتضى) من حيث هو هو اعني لذاته (القيام بالمحل)
 والحاجة اليه (والاستغنى) في حد ذاته (عنه) اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة
 وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم
 ذاته الى شئ لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو

دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للأجسام فهذا القولان ان حلا على هذا الذي ذكرناه
 فقد رجعا الى ماسيا في من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في ان المكان
 هو البعد او غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيق ليس زائدا عليه (مال له)
 ليس ناقصا عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه (والمكان محيط به) اي هو تمامه في المكان ليس شيء
 منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه
 (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة
 (اما بالتمام) بحيث اذا فرض جزء من المتمكن بفرض بازاؤه جزء من المكان وبالعكس فيطابقان بالكلية
 (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (لداخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي ينفذ فيه
 الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره (واما بالانتماء بل بالاطراف) اي
 تكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (الماسة فيكون)
 المكان حينئذ (هو السطح الباطل للحواري المماس للظاهر من الحوى فاذا كان المكان اما البعد واما سطح
 الحواوي) لاثالث لهما (فاذا بطل احدهما تبين الثاني والبعد اما موجود او مفروض) موهوم
 فهذه ثلاثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك بما امر به عليه ان يقال لما كان الجسم بكليته
 في مكانه ماثلا لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاسيما ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا
 بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاسيما كونه محيطا
 بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحيا عرضيا
 لا متناحرا الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب ان يكون
 مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ماثلا فهو السطح الباطل من الجسم
 الحواوي المماس للسطح الظاهر من الحوى وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات
 مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد
 الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب
 المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول
 الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مز يد للاحتتمالات على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم
 والتحقيق واما المسألة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض
 مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرفة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا
 مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول في الاحتمال الاول انه اي المكان (السطح الباطل من الحواوي
 المماس للسطح الظاهر من الحوى وهو مذهب ارسطاطا ليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن
 سينا والفارابي) واتباعهما (والا) اي وان لم يكن المكان السطح (لكن هو البعد لما مر) آتفا من انه
 لا يخرج عنها (وانه) اي كونه بعدا (محال اما) البعد (المفروض فلما مر) من (انه موجود) بالوجوه
 الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلو جهين) الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته
 الحركة (الاينية) او لا يقبلها (والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد (الحركة) الاينية
 (فن مكان الى مكان) اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) اي لذلك البعد
 الذي هو المكان (مكان) آخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان
 ثالث (ونسلسل) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض (وانه محال) بالضرورة
 (وكيف) لا يكون محالا (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لانه اذا امكن انتقال
 كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه
 فقد خرج الكل (فله) اي للجميع (مكان فذلك المكان داخل في) تلك (الامكنة لانه احدها

بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهراً (واما جسم غيره) أى غير الجسم
المتحرك فى ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتحرك فى مكانه (امامالداخلية) فى الجسم
الذى هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله فى محله سرانياً (فيلزم قد اخل الجسمين) لباطل بالضرورة
(واما بالماسية) للجسم الذى حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرانياً فيكون المكان حينئذ
عرضاً قطعاً باطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان بالضرورة) فيكون الجسم الآخر مكان حال
فى جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تنهى الاجسام وسبطله) فيما بعد
(واما لا محيز ولا حال فيه) بل يكون جوهرها معقولا مجردا (فلا اشارة) حينئذ (اليه) أى الى المكان
لان الجواهر المعقولة لا تعقل الاشارة (وانه باطل بالضرورة) لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك
(وايضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه) أى فى المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقاً
للممكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة
للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقاً (والجواب ان وجوده ضرورى) معلوم لكل عاقل (وما
ذكرتم) من الشبهة القاذرة فى وجوده (تشكيك فى البديهي) الذى لا يشك فيه (وانه سفسطة) ظاهرة
ومغالطة بيّنة (لا تستحق الجواب) لان بطلانه معلوم يقيناً وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما فى
التقوض الاجالية (وسيعلم فى جواب الشكوك الواردة على المذاهب) فى حقيقة المكان (حله) أى حل
ما ذكرتموه فيتمين وجه فساد كآن يقال مثلاً تختار انه عرض حال فى جسم آخر متعلق باطرافه دون
اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تنهايهما لجواز انتهائهما الى جسم لا مكان له بل له وضع
كما سيأتى (ثم انه) أى المكان (خارج عن الممكن) أى ليس جزءاً له (والا انتقل) المكان (بانتقاله
ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذى هو الممكن (عن الجزء) الذى هو المكان فلا يتصور انتقال
الجسم عن مكانه وليس المكان امراً حالاً فى الممكن ولا ينتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد
بخلاف الجزء فانه (قال بعض قدماء الحكماء انه) أى المكان (هو الهوى فانه) يعنى المكان (يقبل تعاقب
الاجسام) المتمكنة فيه (ولا يخفى) عليك (ان حاصله) هو ان يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام
والهوى) ايضا (يقبل تعاقب الاجسام) أى الصور الجسمية (فهو هو) أى القابل الاول الذى
هو المكان هو بعينه القابل الثانى اعنى الهوى (وقد عرفت بطلانه) يعنى بطلان كون المكان
هو الهوى بما مر من ان المكان ليس جزءاً من الممكن والانتقل بانتقاله (و) عرفت (انه) أى الشأن (لا ينتج
الموجبتان فى الشكل الثانى) وما ذكره من هذا القيل كثرى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب
عليه الممكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهوى كانت الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا
المذهب ينسب الى افلاطون ولله اطلاق) لفظ (الهوى عليه) أى على المكان (بإشراك اللفظ)
مع وجود المناسبة بين المكان والهوى فى توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهوى التى هى جزء
الجسم مكاناً له مما لا يشتهى على عاقل فضلاً عن كان مثله فى فطائنه (وقال بعضهم انه الصورة)
الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (لشئ) الحاوى له بالذات والصورة كذلك) فان صورة
الشئ محددة له وحاولية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثانى
من موجبتين (الا ان تزايد عليه والمحدد الحاوى بالذات لا يتعدد) فيتيج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى
قولنا المكان محدد حاوٍ بالذات وكل محدد حاوٍ بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المراد غير مسلم واليه
اشار بقوله (ويبطل) أى هذا الحكم الذى زيد (بان الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان فى لازم)
واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلاً عن اتحادهما فنكون الكبرى حينئذ ممنوعة
الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد مجرد
سماء تارة بالهوى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذها فيها

كما ذهبتم اليه (و) يقال ايضا (للمتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا) وبالضرورة
 ايضا كما هي (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا
 في الخارج فاما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتعصي عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها)
 اي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (انه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد)
 مبهم ازالة لا بهامه (وقد يتعكس) التقدير بين المتجددات فيقدر نارة هذا بذاك واخرى ذاك
 بهذا وانما يتعكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد) يقال عند
 طلوع الشمس ان كان) المخاطب الذي هو السائل (مستحضرا لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا
 لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان
 مستحضرا لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) اي لان الزمان متجدد معلوم بقدره
 متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده
 (فيقول القاري لا يتك قبل ان تقرأ ام الكتاب و) تقول (الحره لبث فلان عندي قدر ما تنزل كبة
 و) يقول (الصبي ينطخ البيض اذا عدت ثلثائة) وبصبر نيم برشت اذا عدت ستين فان اول
 ما يتعلم الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قعد فلان عندي (يقدر ما ينطخ من رجل) اي
 قدر من نحاس (لما وعلى هذا كل) من الاقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده يقدر غيره)
 ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون امرا موجودا
 لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه
 وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعيا وان جعل عبارة
 عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معينين فهمما في امر ما معا
 فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه
 بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الخواث بل هي
 طارئة لها مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك القليلة والبعدية وذلك مما لا يشبه على متأمل فاصحاب
 هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقانا ولذلك يتعكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت
 في الحقيقة امتنع التعكس في التوقيت ﴿ المقصد التاسع في المكان ﴾ اوردته عقب الزمان
 لماسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم التصل على بعض الاقوال وبين
 اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال (وهو موجود ضرورة انه مشار اليه) اشارة حسية (بهنا
 وهناك و) ضرورة (انه ينتقل منه الجسم و) ينتقل (اليه) فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم
 يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو (و) ضرورة (انه مقداره نصف وثلث) فان مكان النصف
 نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والرابع (و) ضرورة (انه متفاوت فيه زيادة ونقصان)
 فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شيء منها) اي من الامور المذكورة (للعدم
 المحض) فان العدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل
 التقدير بالتصنيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود
 المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل
 لانه مشار اليه وبصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) اي على وجود المكان (بانه لو وجد)
 المكان (فاما متخير فله مكان) اذ لا معنى للتخير الا ذلك (و) حينئذ (تتسلسل) الا مكنة الى غير
 النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (او حال في التخير فاما الجسم) اي فذلك التخير
 الذي حل فيه المكان اما الجسم (الذي) هو متمكن (فيه فيكون المكان) حينئذ (في الجسم لا الجسم
 في المكان) وهذا باطل قطعيا (وايضا فينتقل) المكان (بانتقاله) اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال

اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة متقطعة (والدليل) الذي استدل به على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل (الرابع ان بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانقطاع ويكون الزمان مقدارها وما يمتسك به في اثبات السكون بينهما ستقف على فساد (الخامس ان له) اى للزمان (محلا اما لوجوده اول عرضته) والاولى ان يترك هذا التردد ويقال لو جوده وعرضته فان اقتضاه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضته معا (ولم يثبتا) اى لم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال (ويبطله) اى يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو (وجهان * الاول لو وجد) الزمان على انه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدار الوجود المطلق) اى لوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى (والثاني باطل اما الملازمة فلا ثباتا كما نعلم) بالضرورة (ان من الحركات ما هو موجود) الآن (ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد) في المستقبل (نعم) ايضا بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجودا) قبلها في الماضي (وسيوجد) اى سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل (ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر) ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القلبية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى وسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها (واما بطلان اللازم فلانه) اعني الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقدارا له (او قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثباتات (قلنا) ما ذكرتموه (قعقة) وهى في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة اى هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع على الشأن هذا وقد بوجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية اما تحدث في آن هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونها واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعية فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذاتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القلبية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقسارين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بصبارات مختلفة نبيها على تفاوتها واذا توأمل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في الزمان وما لا يكون حصوله الا في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود * الوجه (الثاني) ان الحركة) كما مر (تقال للكون في الوسط) اعني ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) اى الكون في الوسط (امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار

الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القيل * الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده) اوقبل وجوده ليس الا (بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتأخر) اولتقدم (وانه) اى كونه معروضا لما ذكر (بحال) عندكم (فانه) اى التأخر (امر موجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذلوا لم يمكن) لكم (اثبات الزمان) بنبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض وعدم صرف) اعنى عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديات (الاهم الاجسب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع ولا يصديه اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) اى ثاني المذاهب في حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني) فلا يتيج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعاً فلا يتجدد الوسط ايضا (وثالثها) انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة) كما ان الزمان غير قار ايضا (وهو) اعنى هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم) ارسطو على ذلك (بانه) اى الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من ان المساواة والمساوطة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذي لا يجزى) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركباً من آتات متتالية) والتركيب الجسم من الاجزاء التي لا يجزى فلا يكون الزمان كما منفصلاً لا ستزامه تركبه من الآتات المتتالية التي هي الوحدات (بل) يكون (كما منفصلاً فهو مقدار) اى كمية متصلة تتلاقى اجزاءها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقدار الامر قار) تجتمع اجزاؤه (والا كان) الزمان (قاراً) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قاراً والا كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معاً (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده من غير كابدون الزمان (وهي الحركة ويمتد انقطاعها) اى انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) لامحالة (لتناهي الابعاد) فلا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين) متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى (وهي) اى الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك انه (يقدر به) اى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقدار لاسرعها) لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلت الزمان تقضي سرعة الحركة وحينئذ امكن ان يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرسخ كذا ربحاً وهذا الرمح كذا ذراعاً وهذا الذراع كذا اصبعاً فان الاصغر بعد الاكبر) لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا بعد الاصغر) لاستحالة اشتراكه على مثل الاكبر (وقد علمت ان اسرع الحركات) الموجودة (هي الحركة اليومية) التي هي حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه انه مبنى على امور كلها ممنوعة * الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك في الزمان (الثاني امتناع الجزء الذي لا يجزى) والجزاء كون الزمان كما منفصلاً وما استدلل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه)

والمتأخر بسبب ذلك الامر) الذى تلحقه القلبية والبعدية لذاته (فكان الاب متقدما لكونه فى زمان متقدما والابن متأخرا لكونه فى زمان متأخر ولولم يلاحظ ذلك) اى لو لم يلاحظ وقوعهما فى ذلك الامر الذى هو معروض بالذات للقلبية والبعدية (بالاعتبار الذاتان) اعنى جوهرى الاب والابن (من حيث مفهومهما) بلا اعتبار امر آخر معهما (لم يكن ثم تقدم ولا تأخر فذلك الامر) الذى يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذى نسميه بالزمان) اذ لا نعنى بالزمان الا الامر الذى يكون جزءا منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقلبية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقلبية (والجواب عن) الوجه (الثانى ان ذلك) الذى ذكرتموه اعنى القلبية والبعدية (اعتبار عقلى) لا وجود له فى الخارج (فان عدم الحوادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذى ذكرتموه فى الاب والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له (وما يعرض للعدم ويكون صفه له لا يكون امرا موجودا محققا فى الخارج) بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القلبية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتوه * المقصد الثامن * فى حقيقة الزمان وفيه (اى فى الزمان باعتبار تعيين حقيقته (مذاهب) خمسة) (احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه) اى الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لاجسم مقارن لها (لا يقبل عدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجتمع فيها البعد القبل (فمع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذ قد لزمت من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهورا (وجوابه) اى جواب دليل هذا المذهب (من وجوه * الاول ان هذا) الذى استدللت به (بني انتفاء الزمان) وهو طريان العدم عليه بعد وجوده (ولا يبنى عدمه ابتداء) بان لا يوجد اصلا (لانه لا يصدق) ان يقال (لو عدم) الزمان (اصلا) ورأسا لكان عدمه بعد وجوده (بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالمتنع على الزمان هو العدم الذى يكون بعد وجوده والعدم الذى يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) اوقبله (اخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذى ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته * الوجه (الثانى) من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو (النقض) بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض (بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل فى الازمنة المجتمعة المتطابقة (فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه) او تقدم عدمه على وجوده (كذلك) اى يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زمانى لكنه ليس بزمان زائد على التقدم والتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقضى لذاته لاتقدا ولا تأخرا بل لابد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم او التأخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من التقدم والتأخر اذا كان زمانا لم يتحجج فى شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زمانا احتجج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتجج فى الآخر

الا بعد اثبات الزمان فليزمن الدور وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما اسرع
 والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فليزمن
 دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والتقصان فيكون له بداية اجبت
 عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقول الزيادة والتقصان
 فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت
 من الاوقات وهل هذا الاتناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل
 فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة
 اعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفي في ثبوت المعية والسرعة
 والبطء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والتقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه
 موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود
 لمجموع اجزائه الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة
 والتقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدرح في اصول كثيرة من قوا عد هم فليتكفر فيه *
 الوجه (الثاني ان الاب مقدم على الابن ضرورة) لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر
 الاب من حيث انه كان مقارنا لعدم الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث
 ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الاب لان التقدم امر
 اضافي) لا يعقل الابن شيئين (دون جوهر الاب) اذا اضافة فيه اصلا (ولان جوهر الاب قد يكون
 معه) اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد
 مع معيته له واليه اشار بقوله (وقيل لا يكون مع) اي ما هو منتصف بالقبلي والتقدم لا يكون في تلك
 الحال منصف بالبعدي فلان جماع القبلي المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلي امر ازايدا على ذاته
 (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه)
 اي الاب (باعتبار عدمه اللاحق) بالابن الطاري عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار
 بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة فالقبلي والبعدي يختلف به لعدم الاعتبار معه) اي مع الاب
 فان عدم الاعتبار معه قد يكون موجبا لتقدمه وقلبيته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت
 (فلا تكون) القبلي (نفس عدم) والا كان اعتبار عدم مع الاب موجبا لتقدمه ابداء ولا تكون البعدي
 ايضا نفس عدم لثل ما ذكر (وقد يعبر عنه) اي عن هذا الذي ذكرناه من ان عدم يختلف بالقبلي
 والبعدي (بان عدم قبل) اي قبل وجود الابن (كعدم بعد) اي بعد وجوده (وليس قبل كعدم)
 اي ليس قبلي قبل كعدم بعد فلا يكون شيء منهما نفس عدم كما ان القبلي ليست نفس الاب
 وحده ولا مأخوذا مع عدم الابن والبعدي ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب
 بل القبلي والبعدي امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقتيين ان
 عرض القبلي والبعدي للاب والابن ليس لذاتيهما والاضاع انفكا كهما عنهما وهو باطل لما مر
 فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) اي تلخيص الوجه الثاني وتحريره (ان ههنا
 شيئا يلحقه القبلي والبعدي لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومأخر كالاب والابن وهو
 شيء لا يمكن ان يصير قبله بعد ولا بعده قبل) لان ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه
 (واما هذه الاشياء) التي توصف في المعارف بالقبلي والبعدي (فيمكن فيها ذلك) اعني ان يصير قبلها
 بعد وبعدها قبل (لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك) اي قبل
 الابن (ولا بعده) بل نسبة جوهره الى القبلي والبعدي على سواء وكذا الحال في جوهر الابن
 فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده (فهذه) الاشياء (التي يلحقها التقدم

مسافة (اقل) من مسافة صاحبها فيين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائهما امكان
يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه
متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائهما امكان يسع
قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء
منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفنا في السرعة والبطء واتحدنا في الاخذ والقطع قطعت
الحركة السريعة) مسافة (اكثر) من مسافة البطيئة فيين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما
امكان يسع قطع مسافة اقل ببطء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور
الممتدة التي تقع قطع تلك المسافات (امكانات) اي امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان
جزء لا يمكن) آخر كما تبين (وما كان قابلا للزيادة والنقصان) والجزئية (فهو موجود) لان العدم
الصرفي لا يكون قابلا لهما بالضرورة (وتلخيصه) اي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة
يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) اي حصول ذلك
التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان في امر
يمتد قطعاً مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا
في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفاؤه) اي انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة
والبطيئة المفروضتين آخرا (وليس) ذلك التفاوت ايضا (عائدا الى السرعة والبطء لاتحاده)
اي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه
الصورة المذكورة ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا (ولاخلافه) اي اختلاف
ذلك الامر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة
ومتخلفتين في الابتداء والانقطاع (ففي الحركة شيء يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان
(ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من ان قبول المساواة والمقاومة من خواص الكم
بالذات وان ما عداها انما يتصف بهما تبعاله وسيأتي في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة
هي اسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من اول المسافة الى آخرها) وهي الحركة
بمعنى القطع (لا توجد اتفاقا بالبحسب الوهم) والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها في الخارج
كما تبيننا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التي هي مقدار للحركة الوهمية (وهيئة) بلا شبهة
لاستحالة قيام الوجود بالوهم (ولانها) اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تفرض
في الاعداد) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى
وبعثة محمد عليهما السلام) ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا
ثم التحقيق ما قدرته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج
بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين
موجودين في الخارج لاننا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج
وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد
العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استقراره وعدم
استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادي الرأي ودالين
على ذنبك الامرين الوجوديين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التي
يتعرف بهما احوال مدلوليهما الوجوديين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان
التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود
حركتين تبدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الالعبية الزمانية التي لا يمكن اثباتها

لان المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل المتسد من المبدأ الى المنتهى موجودا
واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل العقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع
انما ترسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق اخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة منافية
للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آئين والحركة
بهذا المعنى (مستمرة من اول المسافة الى اخرها) وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد
من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضي
ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها
في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم
من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزءا من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون
في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل اصل الدليل
بان (يقال مثل ذلك) الجواب (في الزمان) اى لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة
(فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان تكون الازمنة كلها
واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظرا المذكور في المباحث المشرقة ان الزمان كالحركة له معنيان
احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر
متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر
الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسبب لانه امر امتدا وهما هو مقدار للحركة الوهمية قال
فهذا الذى اثبتت له الوجود في الخارج من الزمان هو الذى يسمى بالآن السيل فقد تحقق من كلامه
انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الوجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم
تركبها من اجزاء لا تجزى فكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيلية التي لا تنقسم ان تجتمع الاجزاء
المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذى لا ينقسم اعنى
مقدار الحركة الغير المنقسمة ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذى هو مقدار الحركة
المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان توجد الحركة
في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض
واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد
مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من
ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان الزمان
الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فكما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان
متلاقيتان بحيث لا تنطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آتان متلاقيان
كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متسالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تجزى فيندفع
حينئذ الوجه الثاني بالكلية ✶ احتج الحكماء ✶ على وجود الزمان (بوجهين الاول اننا فرض حركة
في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة و) نفرض حركة (اخرى مثلها في السرعة فان ابتداء معا)
وانقطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها
امكان اى امر يمتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الا ترى ان السريع الثاني
لما شارك في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف
حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك اصلا (وان ابتدأت
احدهما قبل) اى قبل الاخرى (وانقطعتا معا او انقطعت احدهما قبل وابتدأتا معا قطعت)
الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني

بـ بعضه هذا خلف وايضا نقول الكلام لى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير
منقسم لامتناع تقسامه الى مالا ينشأ هي (واذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام
في الجزء الثاني) الذي سيجوز عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني
(اذ ما من جزء) من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا (الا وهو حاضر حينئذ) وقد
عرفت ان الحاضر غير منقسم فتكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بآتات (فيتركب)
الزمان (مرآتات متتالية والمفروض انه) اى الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء
لا تجزى لانه) اعني الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة
يكون مركبا من اجزاء لا تجزى (لانها) اى الحركة (من عوارضها) اى متطبقة عليه وبالجملة فالزمان
والحركة والمسافة امور مطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد
من الآخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تجزى كان الآخر كذلك فظهر انه لو كان الزمان
موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من
اجزاء لا تجزى (وانتم لا تقولون به) اى بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تجزى فيتم الاستدلال
عليكم الزاما (او بطله) يعنى تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركب منها
فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر
او في الماضي او في المستقبل والكل باطل (اجاب عنه ابن سينا) بان قال (لم قلتم انه لو وجد) الزمان
(فاما في الآن) اى الحاضر (او في الماضي او في المستقبل فان كلاهما اخص من الموجود المطلق ولا يلزم
من كذب الاخص) وانتفاؤه (كذب الاعم) وانتفاؤه (وهو مشكل لان وجود الشيء) في نفسه
(مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض)
ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة
الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التي لا تنهاى (لا توجد) اصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف
بالزيادة والتقصان (والا في الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بان مالا يوجد
في شئ من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لامتنافضة
فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانا اذا لم يوجد في شئ من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف
الزمان كالماضى مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في المستقبل
وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة ككون الشيء طرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه
وان لم يوجد في شئ من الامكنة بخلاف المكان فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه
تنازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان اما نفس الماضى او الحال او
المستقبل والكل باطل لما عرفته (قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم
في عدة امور كل منها اخص منه) ولم يوجد شئ منها) اى من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعا فان العام
لا وجود له) في الخارج (الا في ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازي) بعد تزييفه جواب ابن سينا
(نقضه) اى نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها اذا الدليل قائم فيها) لان الحركة
كالزمان منحصرة في اقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضى منها ما كان حاضرا والمستقبل
ما سيجوز فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة
لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي
الجزء فوجب ان لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانقص
دليلكم (والجواب) عن هذا النقص (ان الحركة) كما سيأتى (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع)
وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمتهمى (ولا وجود لها) بهذا المعنى

والرتبة (لان التقدم بهذه الوجوه يجماع التأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور منها تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لا يخصصه عندكم) ايها الحكماء في خمسة فاذا اتيت اربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدم الزماني ان التقدم في زمان سابق والتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه (والكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض اجزائه على بعض (ويلزم التسلسل) في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمة غير متشابهة منطبق بعضها على بعض (وانه محال) في نفسه بالضرورة (ومع ذلك) اي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التي لا تنتهي وينطبق بعضها على بعض (يكون امسها مقدما على يومها) تقدما (بالزمان) لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر (فزمان المجموع طرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلا فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعا) لخروج بعض الاحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجا) ايضا عن المجموع لان طرف الشيء لا يكون جزءا وانه اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع (محال واجيب) عن هذا الوجه (بان تقدم اجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان ولكنه (ليس) تقدما (بزمان آخر) فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون ككل من التقدم والتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل التأخر قبلية لا يجماع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والتأخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله (فالتقدم عارض لها) اي لاجزاء الزمان (بالذات) ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم (عارض لشيء) (لتقدم آخر) عارض لشيء آخر (والتسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متشابهة عارضة لتقدمات غير متشابهة وهو باطل قطعاً (فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي نسميه الزمان) فان ماهيته كماستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لهما الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه يحتاج في عروضهما الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مررت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم رتبي الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخرا * الوجه (الثاني) الزمان الحاضر موجود (يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا) (والا لم يكن الزمان موجودا) اصلا (لانه) اي الزمان (مقتصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا) وحصار منقضي (والمستقبل ما سيصير حاضرا) وهو الآن المتروك (واذا كان لاحاضر) موجودا (فلا ماضي ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) اصلا (وهو خلاف الفروض وانه) اي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فاجزاؤه اماما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية بطلانه) اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم (وامامرتبة) فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضرا)

فسارة يحمل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا) وهو ما يحيط به
سطوح ستة هي مربعات متساوية وحيث فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة
ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات اثنان وهي الجسم
التعليمي (لا يقسم لا بتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم
اختلاف المقدار (اذا المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة
بالقوة اي مضروب احدهما كضروب الآخر واما بالفعل فلا اختلاف) في المقدار (ظاهر) لان ذلك
الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه
آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها
بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يدرج في اثبات ما هو المطلوب (وايضاً فالآن اذا انفصل
فقد بطل السطح) التعدد (الذي كان لهما وحدث سطح آخر) هو واحد (والشيء) الواحد كالماء
في كوز (اذا قطع) بان صب مثلاً في كوزين زال عنه سطحه الواحد و (حصل فيه سطحان بعد
العدم وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث
سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين (يعطى الوجود) اي وجود المقدار الذي
هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان
زال احدهما وحدث الآخر (ويعطى التبدل) اي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل
التبدل (وبه) اي بهذا التبدل (تبين انه) اعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل امر ازلها
لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متاهيا
في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا (والجواب)
عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي (انه فرع نفي الجزء الذي لا يجزى واما من قال به)
وبتركب الجسم منه (فانه لا بد لم يحدث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل) يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير
المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك
توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال
الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الاتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر
او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا * الوجه
(اثنان الجسم يتخلل) يتخلل حقيقة وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير
ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخيناً شديداً (ويتكاثف) تكاثفاً حقيقياً وهو ان ينقص
حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها (وجوهرية) اي حقيقته
المخصوصة وهو بته المينة (باقية) محفوظة في الحالين (والتغير القابل للصغر والكبر زائد) على
جوهرية المحفوظة الباقية اذ لو كان عنها اوجزاً لها تغيرت بتغيره (ووجود ضرورية) لما عرفت
من ان المتبدل الزائل والتجدد لا يكون عدما محضاً ثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي
بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلهما موجودة (والجواب منه) اي منع قول الجسم للتخلل والتكاثف
الحقيقيين (فانه ايضا فرع) وجود (الهولي وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء) كما ستطلع
عليه ان شاء الله تعالى * المقصد السابع انهم اعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم
التصل القار (انكروا) ايضا (الزمان) الذي هو الكم المتصل غير القار (لوجهين * الاول ان الزمان)
على تقدير كونه موجودا (امسه مقدم على يومه) اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا كان
الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان تكون اجزائه
ممنوعة الاجتماع (وليس) تقدم امسه على يومه (تقدم بالعلية والذات) اي الطبع (والشرف

اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف
 رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (واما ان) امرا (واحدا يقوم بالمجموع) الذي هو المعدودات
 (فان تخيل) لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل (كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر)
 موجود (واحد بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بوجوده في الخارج ومعنوم
 فيه) فانهما اثنان اى الاثنين قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها امر موجودا فضلا عن كونها واحدة
 بالهوية (او) استبصر (بشخص) موجود (في المشرق و) (بشخص) آخر موجود (في المغرب فانهما)
 ايضا (اثنان) اى مع وضان للاثنية (ويعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد) بالهوية وان امكن
 ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن
 ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القاسم بالمعدودات (بمجرد فرض
 واعتبار) اى امر فرضي واعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف
 الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا تتحل الشبهة وتضم مادتها فان الاعيان
 متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه
 وكذا الحال في الوحدة المعارضة للموجود العيني * المقصد السادس انهم * اى
 المتكلمين (انكروا المقدار) كما انكروا العدد (بناء على ان تركيب الجسم) عندهم (من الجزء
 الذي لا يتجزى) كما سأتى (فانه لا اتصال بين الاجزاء) التي تركيب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة
 بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر الفاصل التي تماسست الاجزاء عليها واذا كان الامر
 كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان تم) اى في الجسم (اتصالا) اى امرا متصلا في حد ذاته هو عرض
 حال في الجسم (وان الاجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومحالها بل اذا كان
 الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة
 فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة يسمى بعضهم خطا جوهريا واذا
 انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحيا جوهريا واذا انتظمت في الجهات
 الثلاث حصل ما يسمى جسما اتصافا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لثلاث
 الاجسام واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم
 تعليلي كما زعمت الفلاسفة * ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكيفية وانها كيف
 تتصور في الجسم على تقدير تركيبه من الجواهر الافراد فقال (والنفاوت) بين الاجسام في الصغر
 والكبر والزيادة والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها) فاهو اقل اجزاء يكون اصغر حجما
 وانقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف
 الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا (والقسمة) الفرضية
 المعارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل واحد منهما شيء
 مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولا عا دله غير الاجزاء)
 اى يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك شيء آخر
 يعد به اصلا (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه
 بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد
 عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك
 تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه
 لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقداره قائم به (واخرج
 الحكماء في اثباته بوجهين * الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (تتوارد عليه مقادير مختلفة

بأنه اسم محله (لا طئ له) ولا فائدة فيه (لأننا رهننا على أن كل جزء من المحل) المنقسم الذي حل فيه
صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان إلا ذلك) وفيه بحث لأن حاصل ذلك الاعتراض
أننا لا ندري أنه إذا لم يكن الحلال ولا شيء منه في جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة
غير مسبوقة لجواز أن يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من أجزائه كالنقطة
في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها هذا وإذا ثبت أن الحال في المحل المنقسم يجب
أن يكون منقسم بحسبه (فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذي حلت فيه
(وأنه) أعني انقسام الوحدة (ضروري البطلان) فوجب أن تكون الوحدة أمرا اعتباريا فإن قلت
الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الأمر أن كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج
وأن كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت أن العقل يعتبر المجموع
من حيث الأجزاء فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها أصلا لأن محلها ملحوظ
من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحثيات العقلية في الأمور الخارجية (وثانيتها)
أي ثاني المسلكين (أن يدل ابتداء) أي من غير استعانة بعدمية الوحدة (على أن الكثرة عدمية والا)
وأن لم تكن عدمية بل وجودية (فإن قامت) والأظهر أن يقال والأقامت أي الكثرة (بالكثير)
أذ لا تصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحيث (فأما) أن تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام
الواحد) الشخصي (بالكثير) فإن قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه
بالبدية مع استلزامه ههنا محالا آخر فإن الاثنية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد
اثنين وإن قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الاثنية بهذا وشي آخر بذالك تكن الاثنية
صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتوه (أو) تقوم بالكثير (من حيث عرض له أمر صاربه واحدا
فتنقل الكلام إليه) أي إلى ذلك الأمر الذي صاربه الكثير شيئا واحدا صالحا لأن محل فيه واحد
شخصي فنقول ذلك الأمر إما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير وأنه باطل أو من حيث عرض له
ما به صار واحدا (ويلزم التسلسل) فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد أمرا اعتباريا وهو المطلوب
(واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته أمر
وجودي بالضرورة) لأننا نشاهد اتصال الأجسام واجتماعها وقد يقال أن المشاهد هو الاتصال
والمجتمع وليس بنفس الوحدة وأما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن أن يكونا
مشاهدين وشهادة الحس بانصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الانصاف بالعي هذا
أن جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وأن جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض
للتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمرا اعتباريا كما صرح به في قوله (وكونه لا ينقسم
أذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري) لأن عدم مأخوذ فيه (والكثرة ليست إلا مجموع
الوحدات فهي تبعها في الوجود) فإن كانت الوحدات موجودة كالوحدات الانصافية والاجتماعية
كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضا إذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وإن كانت
الوحدات أمورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاتقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضا
وحيث لا يصح أن يقال أن كل عدد موجود ولأنه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه
بحث لأنه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونها وجود بين والصواب أنهم ماسيان
لعرض الوحدة الاعتبارية كما اشترنا إليه ثم إن ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال
أن العدد أمر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا أن العدد له وجود في الأشياء ووجود
في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له إلا في النفس نعم لو قال لا وجود له بمجرد أن المعدودات
التي هي في الأعيان إلا في النفس لكان حقا فإنه لا يجرد عنها قائما بنفسه وأما أن في الموجودات

المقصد الرابع \hookrightarrow الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه (ويتنا خواصه واقسامه) واما بالعرض وهو اقسام
اربعة (الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان
الجسم متعددا (الثاني الحال في الكم كالضوء القاسم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد
فانه مع الكم) المتصل الذي هو المقدار (محلها الجسم) وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد
مع الكم المنفصل في محل واحد (الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها)
اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكم
مما ليس كما بالذات فلاحد هذه الوجوه) الاربعة (واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان
من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة) والانطباق يجري مجرى الحلول فكان
الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالعكس (فيرضها التفاضل بالقلّة والكثرة) والقصر
والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة
كل ذلك بنسبة المسافة (ومنطبقة على الزمان) ايضا فكانها محل له او بالعكس (فيرضها
التفاضل باسرعته والبطء) بسبب قلّة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه
فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة (وتقوم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل
المقدار (فتجزى بتجزئه) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض
من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها وعكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد
(والكم المنفصل قد يعرض للتصل) القار وغير القار (كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاثلاث
بالاذرع) فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لتويع آخر منها كما في الاضافات
(وقد يكون الشيء كما) متصلا (بالذات و) كما متصلا (بالعرض كالزمان فانه كم) متصل (بالذات)
لماه من ان اجزائه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة)
فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع
في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والاتصال بالعرض \hookrightarrow المقصد الخامس \hookrightarrow ان المتكلمين
انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل (خلافا للحكماء لمسلكين احدهما انه) اي العدد الذي
هو الكثرة (مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزئية يستلزم عدم الكل ضرورة)
فالعدد المركب من الوحدات العددية يكون عدما قطعاً (بيان ان الوحدة لا توجد) في الخارج
(امر ان الاول لو وجدت) الوحدة (فلها وحدة) لان كل موجود موصوف بأنه واحد (ولزم
التسلسل) في الوحدات المترتبة الموجودة معا (قالوا) اي الحكماء في الجواب (وحدة الوحدة
نفس الوحدة) على قياس ما قبل في وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع
جوابه فيما سبق (الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسم المحل يوجب انقسام
ما حل فيه لانه ان كان) الحال الذي هو الوحدة مثلا (في جزء منه كان) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد)
لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وان لم يكن) الحال (في شيء من اجزائه لم يكن
بالضرورة صفته) اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل (وان كان) الحال
(في كل جزء) من المحل (فاما بالتام فيقوم الواحد) الشخصي (بالكثير) وقد عرفت بطلانه
بديهية (اولا بالتام فيكون جزء منه قائما بجزءه وجزءه باخر وهو المراد بالانقسام) يعني انقسام
الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز ان يقوم الحال بمجموع
المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفته له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى
حلولاً غير سرىاني فاشار اليه والى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذي ذكرتموه
(انما يصح فيما يكون الحلول) في المحل المنقسم (حاول السريان) فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال

والعمق (نطاق على معان آخر) سوى المعنى التي هي الابعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد من الاشارة اليها) اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقا ثقتها) اي حقائق معاني هذه الالفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (اما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقا) من غير ان يمتزج معه فسد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفرض اولا) وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لأطول الامتداد بين المتقاطعين في السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (واما العرض فيقال للسطح) وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عرضي (وللامتداد المفرض ثانيا) المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهذان الابعاد الجسمية (وللامتداد الاقصي واما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهذان الابعاد الجسمية كما مر (و) يقال (للثخن وهو حشوما بين السطوح) اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد اوسطحان اوسطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) اي للثخن مقيدا باعتبار نزوله (ويسمى حينئذ الثخن الصاعد) اعني المقيد باعتبار صعوده (سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البر وسماك المنارة) يقال الطول والعرض والعمق (لعمان آخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول ايضا للامتداد الآخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض الآخذ من بين الانسان اوذوات الاربع الى شماله) وهو رابع معاني العرض (و) يقال (العمق الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معاني العمق (واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هي كيات صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي (ومنها ما هي كيات مأخوذة) مع اضافة الى امر آخر (كالمفروض ثانيا) او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه (وقد يعتبر معه) اي مع الكم (اضافة ثالثة كالاطول) فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل مقبسا الى قصير فهنا اضافة اثنان الاطولية والطول المضاييف للقصير لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول اولانه نظر الى ان القصير ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصير ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر (او) اضافة (رابعة) كالاطول بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات اطوليتان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولي وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ تارة اخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخرا انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عرضي عند ما يقال لسطح آخرا انه ليس بعرضي او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال لجسم آخرا انه ليس كذلك وتظهر في الكم المتفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل مقبسا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الاطول اطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام

من لم ينتبه لذلك فبني الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمتفصل
فاستبصر انت بما حققته لك ولا تكن من الخاطئين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العباد) فانه
الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه القاراني وابن سينا بانه الذي
يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادلا سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة **المقصد الثاني**
في انقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم (المتصل) كالمقدار (فان اى جزء من الخط
فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث
فان ذلك يختلف (بحسب ما يتبادر منه فرضا) وتوضيحه ان الكم هو الذى يمكن لذاته ان يفرض
فيه شيء غير شيء فالذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء تلتا في على حد واحد مشترك بين جزئين منها
فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بينهما نهاية لاحدهما وبداية
للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبار فاذا قسم خط
الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط
واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي
حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل
ظنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى
قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالتقطة ليست جزءا
من الخط بل هي عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم في قوله
فان اى جزء من الخط فرض مساحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين
منه فجعل التقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة (والا) اى وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك (فالتفصل
كالعدد فانك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من
السابع لاثنتي عشرة) اى لامن السادس (فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما) يعنى بين قسمي العشرة وهما الستة
والاربعة كما كانت التقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) اى لا يجوز
اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضي والمستقبل)
على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) اى
يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث فجنم)
تعلمى وهو اتم المقادير (او في جهتين) فقط (فسطح او في جهة واحدة) فقط (فخط) فهذه الاربعة
اقسام للكم المتصل (و) الكم (المتفصل هو العدد لا غير) وذلك لان قوام المتفصل بالمتفرقات والمتفرقات
هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء
آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد مأخوذة على الوجه الاول وحدات
مجموعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغ تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة
على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا
المعنى اشار بقوله (لانه) اى الكم المتفصل (لا بد ان ينتهي الى وحدات) اى الى آحاد كما عرفت (والوحدة
ان كانت نفس ذاتها) اى نفس ذات تلك الآحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط (فهو)
اى المجموع من تلك الآحاد (الكثرة) التي هي العدد (وان كانت) الوحدة (عارضتها) اى تلك
الآحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهى كم بالعرض والكلام
في الكم بالذات) لانه الذى عد مقولة من المقولات **المقصد الثالث** الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى
الطول (وهو الامتداد المفروض اولا) والعرض (وهو الامتداد المفروض ثانيا) والمقاطع (للاول
على زوايا قوائم) والعرض (والعنى) وهو المفروض ثالثا المقاطع (للاول كذلك) وانها) اى الطول والعرض

إذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كالأفرض للكلم المتصل لا تعرض للكلم المنفصل ايضا لان
مفروض الوحدات من حيث انه مفروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل متصلا بعضها
عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي وإذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاوزة كانت
عارضه لمفروض الوحدات بالذات لا للوحدات في أغسها وإذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني
الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة
لمفروضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود ما فيه بعدة اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد
يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عادله وقد بعد بعض الأعداد بعضها ايضا (واما بانهم كما في المقدار)
فان كل مقدار خطا كان اوسطا او جسيما يمكن ان يفرض فيه واحد بعدة (كما بعد الاشل) وهو جبل
طوله ستون ذراعا (بالأذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله أي من العدود امثال
العاد (ففي) العدود وقد يفسر العد باعتبار العاد للعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير
ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة
ومقابلها اعني الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ معها شيئا
آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او بالزيادة او بالنقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها
الذاتية (وهو) أي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء)
في كم (فاما ان يوجد بازا كل جزء) مفروض في ذلك الكم (جزء) مفروض في كم آخر (او اكثر او اقل)
فيصنف حينئذ الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة مقبلا الى الكم الثاني ومنهم من عكس
فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار
اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه ففرض فيه ما يساويه وهو شئ وينبغي القبول وهو شئ آخر
فقبول القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولو لا ذلك
لم يكن قابلا لها وبمجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض
فيه شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجموعته من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل
اولا شيئا اذ لو لا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا يفرض بعده شيئا آخر وبمجرد هذه اللامساواة
كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية
وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة القسارية (قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم
بالمساواة والمغايرة لان المساواة) لا تعرف الابانها (المخاد في الكم يلزم الدور) وذكر في المباحث
المشرقية انه يمكن ان يحسب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يتاله الحس
مفردا بل انما يتاله مع المتكم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر
فلهذا يمكن تعريف ذلك العقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان
اخذ في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن ايضا تعريف الكم (بقبول القسمة
لانه يختص بالتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالتصل وعدم تناوله للمنفصل بالبعد
الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في الباساوت واشير اليه في المختص وعرفت ايضا
ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية تناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه
بقبول هذه القسمة واما توجيه المصنف كلام الامام بقوله (كأنه اخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشئ
اذ قد تبين انما ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقرير واضحا
فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي
نخط المصنف لفظة التفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فتم

عرضا يقوم بجوهري (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال اجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر في الانفكاك (التأليف يوجب ذلك) العسر اذ اولاه لما يصعب الانفكاك بين اجزائه كما في المتجاورات (ولا يتصور) استحباب العسر وصعوبة الانفكاك (في العدم المحض فهو) يعني التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة اصعوبة الانفصال (ولا يقوم) تأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورية) اى لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذلك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان ظهرا (فهو قائم بهما) اى بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا (وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذى الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (واما الثانى) وهو انه لا يقوم باكثر من جوهري (فلانه لو قام التأليف) الواحد (بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل يستلزم عدم المحال فيه (والثاني باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا) لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما (وجوابه ان التأليف الذى بين الجزئين غير) التأليف (الذى بين الثلاثة) اى يجوز ان يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان ماثله) في الحقيقة النوعية (والمنفى) عند ما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني) القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتى واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذى ذكرنا ان بطلانه بديهى وماتقل عن ابى هاشم في التأليف ان حل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حل على القسم الثانى فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذى علم بطلانه بديهة

المصدر الثانى في الكم

قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعنى العدد يعنى المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض الدسئية التى لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة (الاول) الكم له خواص ثلاث يتوصل بها الى معرفة حقيقته (الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على) معينين على القسمة (الوهمية وهى فرض شئ غير شئ) وقدمر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والتفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهى الفصل والفك) سواء كان بالقطع او بالكسر (و) المعنى (الاول من خواص الكم وعروضه للجسم واساير الاعراض) يعنى باقيةا (بواسطة اقتران الكمية بهما) فانك اذا تصورت شئ منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه (و) المعنى (الثانى لا يقبله الكم) المتصل الذى هو المقدار (فان القابل يتبقى مع المقبول) والام يمكن قابلا له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم (لا يتبقى الكم) اى المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلا (بل يزول ويحصل) هناك (كأن) اى مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (نعم الكم) المتصل المحال في المادة الجسمية (بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفلكية

الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التثليل (بل) حكمنا ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لا بالمشاهدة الحسية (وبانه لولا بقاء الاجسام لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل انصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث العرض يجوز اعادته وهو) اى اعادته بتأويل ان يعاد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده (واذا جاز) وجود العرض في وقتين (مع تخلل العدم) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين (فبدونه) اى فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار (اولى) بالجواز فلا يمنع بقاء الاعراض (فلما الشيخ منع اعادة العرض) ولاضير عليه في ذلك (وان سلم) ان الاعادة جائزة (فقياس بلا جامع) اى قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيها بدونه قياس لا جامع فيه (ودعوى الاولوية) اى اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطاً للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل) نقول (ذلك) اعنى الوجود في الوقتين مع تخلل العدم (عندنا جائز وهذا) اى الوجود فيهما بلا تخلله (ممنوع) فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلاً وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضرورى يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالاولان ضرورى يحكم به العقل بمعونته ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضرورى فالناقشة فيها لا تنجى طائلاً المقصد الثامن

العرض الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) اى هذا حكم معلوم بالضرورة (ولذلك يجوز بان الدواد القم بهذا المحل غير) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزماً بقينا لا نحتاج فيه الى فكر (ولا فرق بينه) اى بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزمنا بان الجسم) الواحد (لا يوجد) في آن واحد (في مكانين) فكما ان الجزم الثاني يدهى بلا شبهة فكذا الاول ولنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان التسبين ليستا على السواء لا مكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد (و يؤيده) اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض بمنع ان يقوم بمحلين (ان العرض انما يتعين) ويتشخص (بمحل) كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالاً لان الحكم ضرورى بل هو تأييد له ببيان لميته (فان الشيء) العلوم بالبدئية (اذا علم لميته اطمان اليه النفس اكثر) وان كان الجزم اليقيني حاصلاً بدونه (ولم نجد له مخافاً الا ان قدما المتكلمين) هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان قدما الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما متقطعاً عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لترابط بينهما (والحق انهما مثلان فرب هذا من ذلك مخالف بالشخص لقرب هذا من ذلك وان شاركه في الحقيقة) النوعية وهذه المشاركة اعنى الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (و يوضحه) اى يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصى في التشابهين (المخالفين) من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشبه على ذى مسكة انهما متغيرتان بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعنى الاب والابن (ويلزمهم قيامه) اى جواز قيامه (باكثر من امرين) اعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلاً كما يتحقق بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالتزام عنهم الا ببيان الفرق (وقال ابو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول) وهو كونه

وإذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقاءه بالعرض فيدور (فلنا ممنوع) إذا لا دور
 ولا تسلسل (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك الشرط (اعراضا لا تنقضي على التبادل إلى أن تنتهي إلى ما لا بدل
 عنه وعند يزل) يعني أن الأعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاءه كاللون وقسم لا يجوز
 بقاءه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقي عرض لا يمتد من أعراض متعددة من
 الأعراض التي لا تنقضي بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الأعراض
 المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه مادام يندل تلك الأعراض
 فإذا انتهت إلى ما لا بدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المدة فقد زال الشرط فيزول
 العرض الباقي بالتسلسل وجاز أيضا أن يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك
 الأعراض المتبادلة فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الأعراض الغير القارة لأن الواحد
 من هذه الأعراض لا يبقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام
 (وإعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العدة في الأجسام فقال والأجسام أيضا)
 كالأعراض (غير باقية بل تتجدد حالًا فحالًا) وسبرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس بمجموع أعراض
 مجتمعة خلافا للنظام والتجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجديد الأعراض تجديد الأجسام على
 مذهبه بلا حاجة إلى طرد الدليل فيها وإنما يحتاج إليه إذا كانت الأجسام عنده مركبة من الجواهر
 الأفراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه) أي ومن طرد هذا الدليل في الأجسام
 (يعلم أنه يرد الأجسام نقضاء عليه) أي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الأجسام (وقد يجاب عنه) أي
 عن هذا النقض (بأنه) يعني الجسم بل الجوهر مطلقا (فد يزول لعرض يقوم به) أي يخلق الله سبحانه
 عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجواهر فيزول (كالقضاء عند المعتزلة) فإنه عندهم عرض
 إذا خلقه الله فثبت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن القضاء عرض مضاد
 للبقاء يخلق الله لا في محل فتعني به الجواهر فلا يكون قائما بالقاء كما ادعيتوه أجيب بأنه جاز أن يخلق
 أولا لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد الله إفناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالقضاء
 على مذهبه في مجرد كونه منافيا للبقاء وإن اختلفا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر (أو) بأنه
 قد يزول الجوهر لعرض (لا يخلق الله فيه عندنا) يريدان ما ذكرناه من طرد بقاء الجواهر على رأي
 المعتزلة وإنما في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الأعراض التي لا يمكن خلوها الجواهر عنها
 فتزول قطعاً (والجواب) عن جواب النقض أن يقال (أن يجوزتم) في فناء الجوهر الباقي (ذلك)
 الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض يناقض بقاءه أولا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاءه بدونه (فليجزم مثله في)
 فناء (العرض) الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعى أيضا (إلا أن تعود) أنت أو يعود المستدل
 (إلى أن العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناءه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر
 (والكرامية) من المتكلمين (احتجوا به) أي بهذا الدليل (على أن العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الأجسام
 مع كونها محدثة (اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الأجسام ضروري) لاشبهة فيه أصلا
 فيجتمع زوالها قطعاً (وسأنتك) في مباحث صحة القضاء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع)
 يزاد فيها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق * الأولى المشاهدة) فإنا نشاهد الألوان
 باقية فأنكار بقاءها قدح في الضروريات (فلنا لدلالة لها) أي للمشاهدة على أن المشاهد أمر
 واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا متواردة بلا فصل (كالماء الدافق من الأنابيب يرى) أمر واحد
 (مستمر) بحسب المشاهدة (وهو في) الحقيقة (أمثال متوارد) على الاتصال (الثاني) أن يقال
 إذ جوزتم توارد الأمثال في الأعراض (فليجزم مثله في الأجسام) فيلزم أن لا يجزم ببقاء الأجسام
 وهو باطل اتفاقا (فلنا) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس فقهي (بلا جامع) فكان فاسدا (وليس حكما ببقاء

واما امر (عدمي وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتتمالات العقلية
 (باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء) لان ما تقتضيه
 ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه (واما زواله بطر وضده) على محله (فلان حدوث الضد)
 في ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن انقضاءه بضد) آخر
 (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معلا بطريانه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد
 الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معال به (او نقول) في ابطال هذا القسم (لما كان
 التضاد من الطرفين فليس الطعاري بازالة الباقي اولى من العكس) وهو ان يدفع الباقي الطعاري
 (بل الدفع) الصادر عن الباقي (اهون من الرفع) الصادر عن الطعاري فيكون الدفع اقرب الى الوقوع
 من الرفع (واما زواله بعدم مختلف فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر) يصدر عنه (والعدم نفي محض
 لا يصلح اثرا) لختار بل ولا لفاعل اصلا (او نقول) في ابطال كون زواله المختار (ما اثره عدم فلا اثر له)
 اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقع لنا لا اثره كما هو في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذي اسند اليه
 زوال العرض (فاعلا) اصلا سواء فرض مختارا او موجبا (واما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط
 ان كان عرضا) آخر (تسلسل) لا نأنتقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال
 شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض
 (وان كان) ذلك الشرط (جوهر او الجوهر) في بقاءه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد
 من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه (والاعتراض عليه) اي على هذا الدليل
 الذي عده عدة انا مختار (انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز ان يوجب) ذاته
 (العدم في الزمان الثالث او الرابع خاصة) اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا
 حتى يكون ممتنعاً فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده
 في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان الثاني
 بعينه) وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام
 (فما هو جوابكم) عنه في صورة النقص (فهو جوابنا) عنه في صورة النزاع (وايضاً قد يزول بضد)
 طعاري على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا ان اوجبت في الشرط
 تقدمه) على المشروط (منعنا) كون حدوث الضد الطعاري مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل
 عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) اي وان لم توجب في الشرط
 تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمتنع التعاكس) كما مر فجاز ان يكون كل منهما
 شرطاً للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما ان دخول كل جزء من) اجزاء (الحلقة) الدوارة
 على نفسها (في حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور في ذلك
 لان مرجعه الى تلازمهما (وبالجملة) اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط اولا (فهما) اي زوال
 الباقي وطريان الحادث (معاً في الزمان) وهذه المعية لا تنافي العلية (اذا اعلية تقدم في العقل
 فقد يكون طريانه عللة) لزوال الباقي (مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول) فانهما متقاربان
 بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطعاري ليس اولى بازالة الباقي من عكسه
 باطل لان الطعاري اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه (وايضاً فقد يزول لان الفاعل الذي
 فعله لا يفعله لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل
 من ابقاء ما فعله كاف في زواله (وايضاً لانعدم ان العدم لا يصلح) ان يكون (اثرا) صادرا عن الفاعل
 (نعم ذلك) مسلم (في العدم المستمر) واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كما لو جود الحادث
 (وما الدليل على امتناعه وايضاً فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضا تسلسل

(الى) حركة (اخرى) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتبارا بان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو ان الحشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله (واما الحشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان) اي لانسلم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من التسبب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان (فتبناهما بالجسم لا بالسطح) * المقصد السابع * ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محقق الاشاعرة (الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جلتها) غير باقية عندهم بل هي (على التقضي والتجديد) ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنقضية المتجددة (بوقته) الذي وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر والحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه عدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضرعه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا (ووافقهم) على ذلك (النظام والكسبي) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجهور المعتزلة (ببقاء الاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام والمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان (قالوا) اي الفلاسفة (وما لا يبقى) من الاعراض السبالة (يخص امكانه بوقته) الذي وجد فيه (لا قبل ولا بعد) اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقضية لذلك الاختصاص (احجج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجود) ثلاثة (الاول انها لو بقيت لكنت باقية) اي متصفة ببقاء قائم بها (وبالقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانسلم ان البقاء عرض) بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض * الوجه (الثاني يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية) من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها والا (اجتمع المثلان) وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتصافا فيكون باطلا (قلنا يخلقه) الله تعالى (فيه) اي في ذلك المحل (بان بعدم الاول) عنه لان جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم إيجاد الاول فيها (و) ايضا ما ذكرتم (بلزكم في الجوهر) لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع التمييزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم * الوجه (الثالث وهو العمدية) عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب (انها) اي الاعراض (لو بقيت) في الزمان الثاني من وجودها (اشنع زوالها) في الزمان الثالث وما بعده (واللازم) الذي هو امتناع الزوال (باطل بالاجماع وشهادة الحس) فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا (بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقاءه) (واما) ان يزول (بنفسه) واقتضاء ذاته زواله (واما) ان يزول (بغيره) المقتضى زواله (و) ذلك (الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته) اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا (وهو طروا ضد) على محل العرض (اولا يوجب لذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل (المعدم بالاختيار

في التحيز للجواهر (فلا يقوم به غيره * الوجه الثاني العرض المقوم به) لا يجوز ان يقوم بنفسه و (ان قام
 بعرض آخر ما د الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع
 تلك الاعراض) التسلسل حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحدا
 كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر
 فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر
 خلافه (وهما) اي هذان الوجهان (ضعيفان اما الاول فلا نالاسلم ان القيام هو التحيز تبعا)
 كما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت) وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء
 نفسا للآخر والاخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم
 لا كاختصاص الماء بالكوز (ويحققه) اي يحقق ان معنى القيام هذا دون ذلك (امران الاول ان التحيز
 صفة للجواهر قائم به وليس) التحيز متحيزا (تبعا لتحيزه والا كان الشيء) الذي هو التحيز
 (مشروطا بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجواهر
 حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجواهر بقيا مه
 بالجواهر وهو اشتراط الشيء بنفسه (او تسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجواهر فيكون قيام
 كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له * الامر (الثاني اوصاف
 البارى تعالى قائمه به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) في ذاته وصفاته (واما) الوجه (الثاني فلا نه
 لا ينبغي ان يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض الثاني (باخر مرتبة الى ان ينتهي الى الجوهر)
 فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم
 من ذلك كون الكل قائما بالجواهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول
 بان التابع لا يكون متبوعا لا آخر اذ ليس هذا اول من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته
 مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا ومحلا (وهو) اي ما ذكرناه من قيام العرض
 بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به
 قائل وقد اخرج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام
 في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام
 بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة (اخرج الفلاسفة) على جواز قيام العرض
 بالعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما)
 فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة
 ان يوصف بانه سريع او بطيء (والجواب انه لا يصح) هذا الاحتجاج (لاعلى مذهبنا فانهما)
 اعنى السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكنات) اي السرعة والبطء
 لاجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقتلها وكثرتها) فحاصل البطء ان الجسم يسكن
 سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى
 سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة
 (واعلى مذهبهم لجواز ان تكون طبقات الحركات) وراتبها التفاوت بالسرعة والبطء (اتوا بمختلفة
 بالحقيقة وليس ثم) امر موجود (الا الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة
 الحقائق (واما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فن الامور النسبية) التي لا وجود
 لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركة (المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها
 في الذهن السرعة والبطء) (ولذلك) ولكونهما امرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما)
 بحسب اختلاف المقايسة (فانها اي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة (بالنسبة)

هوية اخرى) اى شخص آخر غير الشخص الذى كان حاصلًا في المحل الاول لانه لما كان لمحله
 ودخل في شخصه لم يتصور مفارقه عنه بل بما تشخصه بل يجب انتفاءه حينئذ فلا يكون الحاصل
 في المحل الاخر عين الذى عدم بل شخصًا آخر من نوعه (والانتقال) من محل الى آخر (لا يتصور
 الا مع بقاء الهوية) المنتقلة من احدهما الى الآخر واذا لبقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا
 (وفيه نظر لجواز ان يكون شخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (اتحصار النوع في الشخص)
 اما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لم كون الشيء
 علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده للمعنى فان اخذ
 مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينًا فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية
 نوعية كما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل اننا نسلم استواء نسبة
 التفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصًا اذا كان التفصل
 فاعلا مختارًا فان له ان يختار ما يشاء ويجه عليه ايضا انه لا يطرده في عرض ينحصر نوعه في شخصه
 (وربما يقال) في اثبات امتناع الانتقال (العرض يحتاج الى المحل) بالضرورة (فاما ان يحتاج
 العرض المعين الى محل معين فلا ينافى رقه) لان خصوصية ذلك العرض المعين منطقة بذلك المحل
 المعين ومقتضية اياه لذاتها (او) الى محل (غير معين ولا وجود له) في الخارج لان كل موجود في الخارج
 فهو معين في نفسه (فيلزم) حينئذ (ان لا يوجد العرض) في الخارج لانتفاء المحل الذى يحتاج هو اليه
 وهذا باطل قطعًا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذ قد يحتاج) العرض المعين
 (الى محل بلا شرط التعين) اى الى محل مطلق غير مقيد بالتعين (وانه اعم من المعين) الذى قيد
 بالتعين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد
 (بشرط عدم التعين) حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه
 يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين (اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين)
 في المحل الذى يحتاج اليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته) من ان الماهية المطلقة التى
 لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن
 المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها (وايضًا فهو) اى ما ذكرتم من الدليل (وارد
 في الجسم بالنسبة الى الحيز) فيقال الجسم يحتاج في كونه متخيرًا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج
 الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتخير فتعين
 الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا
 (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس) فان رايحة التفاح تنقل
 منه الى ما يجاوره والحرارة تنقل من النار الى ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب ان الحاصل
 في المحل الثانى) وهو المجاور او المماس (شخص آخر) من الرايحة او الحرارة بمائل للاول الحاصل
 في التفاح او النار (بجسم الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماس (او يفيض)
 ذلك الشخص الآخر على المحل الثانى (من العقل الفعّال) عند الحكماء بطريق الوجوب
 (لاستعداد يحصل له من المجاورة) او المماس (المقصد السادس) لا يجوز قيام العرض بالعرض
 عند اكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة (لنا) في عدم الجواز (وجوه) والمذكور في الكتاب وجهان (الاول
 ان قيام الصفة) بالوصف (معناه مجزئ الصفة تبعاً لمجزئ الوصف وهذا) اى كون الشيء
 متبوعاً لمجزئ غيره (لا يتصور الا في المجزئ) بالذات لان المجزئ بتبعية غيره لا يكون متبوعاً لثبات
 لذل ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث اول من كونه تابعاً له (والعرض ليس بمجزئ) بالذات بل هو تابع

لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) انتفاء
 لما ابدناه من الاقسام (ضروريا واتم مطالبة بالحجة) عليه (ولو قيل استقراءنا الوجود فلو جردنا)
 شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذي ذكرناه (كان هذا التقسيم ضائعا
 ووجب الرجوع اثرى اثر) الى قبل كل شيء (الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات) الطويلة
 (وان اراد) ابن سينا ما ذكره (الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) اي فيما ذكره (تقريبا
 الى الضبط) الجامع المنتشر (وتبعيدا عن الخطأ) الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات
 في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء
 الذي لا يفيد الاظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعة الجوهر والكم والكيف
 والنسبة الشاملة للسبعة السابقة وبعضهم جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض
 ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الامع الغير فهو النسبة والاضافة لو يعقل
 بدون الغير وحيث ان مقتضى لذاته القسمة فهو الكم اولاهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات
 اجتناس فالية للموجودات ولان المقهورات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او
 ضدية كالوجود والشيئية والامكان والعدم والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات
 نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجتناس لما هيأت لها وحدة نوعية مثل السواد والياض
 والانسان والفرس وتكون الشيء اذا يبيض لا يتحصل به ما بهية نوعية فالواو اما الحركة فالحق انها من
 مقولة لن يفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريان فلا تندرج الحركة فيها
 المقصد الرابع في اثبات العرض لم يفكر وجوه الا في كيسان (الاصم فانه ذهب الى ان العالم
 كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عندنا ليست عرضا بل جوهر (والقائلون به)
 اي بوجود العرض (اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شريطة) قليلة لا ياتي بشأنهم (كأبي الهذيل)
 المتأخر ومن تبعه ومن تبعه من البصريين (قوله يجوز ارادة بصرية تحدث لافي محل وجعل الباري
 تعالى حريدا بها) اي تلك الارادة (والضرورة كافية لنا في المحذرين) فان ادرك الاعراض
 من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بجواسنا ولا نشك
 في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري حريدا بها مع استواء
 نسبتها اليه والى غيره مكتوبة صريحة في المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل
 على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (فعند
 المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في الخير) وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في حيز
 بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتفق الا في الخير والعرض ليس بخير (وفيه نظير
 فان ذلك) الانتقال المقصود بالذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض)
 الذي كلاهما فيه (فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد مجيئه بمحل آخر) وليس هذا مما لا يتصور
 في العرض بل لابد للغير عنه من زمان الانتقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول او الثاني وكلاهما
 باطل لان كونه في المحل الاول استقراء فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه
 متأخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك الحذور
 لا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعا لا تدريجيا فيكون ان مفارقه عن محله هو ان مفارقه
 محل آخر (واما عند الحكماء فلان تشخصه) اي تشخص العرض المعين (ليس لذاته) وما هيته
 ولا لوازمها (والا انحصار نوعه في تشخصه ولا في محل فيه والادار) لان حصوله في العرض يتوقف على
 تشخصه (ولا انفصال) لا يكون حاله فيه ولا محله (لان نسبة الى الكل سواء) فكونه علة
 للتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) اي تشخصه (لعله فالحاصل في المحل الثاني

في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور النسبة يشتمل على مقامين احدهما ان هذه النسبة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شئ من هذين المقامين يقييني وذلك (انه لم يثبت كون كل واحد من النسبة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لاجنسا (ولا كونها) اى ولم يثبت ايضا كون هذه النسبة على تقدير جنسيتها (اجنسا عالية لجواز ان يكون ما تحته انواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفردا) لا طالبا (او) ان (يكون اثنان منها او اكثر داخل تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا) ان كان ما تحته اجناسا (او) جنسا (سافلا) ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصداحد منهم لاثباته اصلا (ولا الحصر) اى ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة اخرى) اى جنس عال للاعراض مغاير للنسبة المذكورة (وقد اخرج ابن سبأ على الحصر بما خلاصته انه) اى العرض (بنفس) انقسامه دائرا بين الثني والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كما مر) من ان العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة او لا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة او لا فهذه اقسام ثلاثة لا يخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصرت اقسام الوجود الممكن في اربعة وعلى هذا (فالنسبة اما للاجزاء) اى لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع او لا) تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه (وهي) اى هذه النسبة (اما الى كم فان كان) ذلك الكم (قارا) لجواز اجتماع اجزائه معا (فان انتقل) ذلك الكم القار (به) اى بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك والا فهو الاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف) لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى كيف (الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او) يكون (هو من غيره وهو ان يفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا) من الاعراض الثلاثة فالتسبة الى الجوهر تكون راجعة الى التسبب المذكورة لاقسامها برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض) على ما ذكر في هذا الحصر (انا لانسلم ان النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط (حتى تنحصر في الاين والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالتماسة) بين سطحي جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الاطراف (وابضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) ايضا كما مر (فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثرا لاقسام) اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى كيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة (وابضا فبقي) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولا برهان على انتفاءه) اى انتفاء هذا القسم (وابضا فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لا يتعين ان تكون متى) اذ لا يجب ان تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقدارها (والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) انتساب شئ منهما الى الزمان (لحصوله فيه وابتضا لانسلم ان النسبة الى كيف لا تعقل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالشبهة واذا جاز ان تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في ان يفعل وان يفعل على ان انحصارها بين المقولتين في النسبة الى كيف منظور فيه (وابضا فالنسبة الى) ذات (الجوهر معقولة كالحصول فيه) اعني حلول الاعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز)

فما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة ايضا (وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا) القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط (يمتاز الملك) عن المكان) اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن (سواء كان) ذلك المحيط امرا (طبيعيا) خلقيا (كالاهاب) للهرة مثلا (اولا) يكون طبيعيا (و) سواء كان (محيطا بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن (او) محيطا (بالبعض كالخاتم) والعمامة والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة) اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانهما) اي البنوة ايضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخصى من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الاين واذا نسبنا الى) المتمكن باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه فالكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لانسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلنا * السادس ان يفعل وهو التأثير كالمسخن مادام يسخن) فان له مادام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل (فهو) يعني ان يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) اي المسخن (لانه يبقى بعد التسخين) الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهر (السابع ان يفعل وهو التأثير كالمسخن مادام يسخن) فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل (فهو) يعني ان يفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) اي بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المنقر في الخشب (وغير استعدادها لها) اي غير استعداد التسخين للسخونة (لبنوته قبله) اي قبل التسخين الذي هو من مقولة ان يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان يفعل دون الفعل والانفعال (قبل الوحدة والنقطة خارجة عنها) اي عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما) في الخارج (وان سلمنا) انهما عرضان موجودان (فكن ام يحصر الاعراض) باسرها (فيها) اي في التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها (بل) حصرا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدي هذه التسع (فلتردان) اي الوحدة والنقطة علينا (الا اذا اثبتنا ان كلامهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحت اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت انهما جنسان عالين للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت شيء منها) اي من هذه الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولاً عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او احوالا حقيقية لاجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر

واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرة (ولم يأ توافي الحصر بما يصلح للاعتماد عليه) وعندئهم في اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه منبسطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم (قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول) هو (الكم واما قلنا لذاته ليخرج) عن الحد (الكم بالعرض كالمعلومين) فانه قابل للقسمة لكن لذاته بل لتلقه بالمعلومات المعروطين للعدد وسيرد عليك اقتسام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) يعني في حد الكم (ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل) لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في المختص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان المحقق يجب بقاؤه عند الاتحاق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهما المعنى هو المساواة والمقدار معدلها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقول الانقسام واريده الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتب في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المتصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة المختص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي انه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المتصل عنه (والثاني) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضي النسبة لذاته اى يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا) يقتضي النسبة (والثاني) هو (كيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم فتيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا تصورها لها حد حقيقى كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضى (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف كيف (الوحدة لانها عدمية) فلا تندرج في العرض الذي هو من اقسام الوجود (والاول) وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو (النسبة واقسامه سبعة الاول ابن وهو حصول الجسم في المكان اى في الخير الذي يخصه) ويكون معلوما به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايسا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقى (وقد يقال) الاين (لكونه) وحصوله (فى) ما ليس حقيقيا من امكنته (مثل الدار والبلد) او الاقليم او المعنوية او غير المعنوية او غير ذلك (مجازا) اى قولنا مجازيا فان كل واحد منها يقع في جواب اين هو (الثاني) معنى وهو الحصول او الهيئة الثابتة للحصول (فى الزمان او طرفه) وهو الان (كالحروف الابنية) الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم الى كالين الى حقيقى كاليوم للصوم وغير حقيقى كالا اسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال بمعنى الا ان الزمان فى المتي الحقيقى يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان فى الاين الحقيقى (الثالث) الوضع وهو هيئة تعرض للشيء اى الجسم (بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض) بالقرب والبعد والمجاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة اجزائه (الى الامور الخارجة) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة مطلولة لتبئين معا (فالقيام والاستلقاء وضمان) متغايران (لاختلاف نسبة الاجزاء) فيهما (الى الخارج) واولم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة

التعريف (لأنه) أي العرض (ثابت في العدم عندهم) منفك عن الوجود الذي هو زائد على
المساهية ولا يقوم بالتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به (ويرد عليهم الغشاء) أي فقله
الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالتحيز الذي هو الجوهر لكونه
منافيا للجوهر فلا يندرج في الحد (ولا ينعكس) أيضا (على اصل من اثبت) منهم (عرضا
لا في محل كإبي الهذيل) العلاف (للكلام) فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وبعض
البصريين القائلين بأرادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وأرادة حادثين
مما لا يلتفت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء) فساهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في
محل مقوم (لما حل فيه) (ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق) أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق
الاشتراك او الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء في الكل والكل في الجزء وكوجود
الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشيء في الصحة والمرض وكونه في السعادة (ان يكون وجوده
هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتميزان في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من
هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال
وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر
بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كما بصورة الجسمية
الحالة في المادة وأشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على المساهية في الجوهر والعرض
ومن ثم لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري **المقصود الثاني** في اقسامه عند المتكلمين (وهو) أي
العرض (اما ان يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات) بالحواس (و) من (غيرها) كالعلم
والقدرة) والارادة والكره والشهوة والفرقة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة
(واما ان لا يختص به وهو الاكوان) المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
(والمحسوسات) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخوانها
وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله
وآخرون الى انها غير محسوسة فاننا لانشاهد الا المتحرك والسكن والمجمعين والمفترقين واما وصف
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة
لما وقع الخلاف فيها (واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام) الندرجة تحت المختصة بالحي وغير
المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه
الاستقراء) وبرهان التطبيق ايضا (وهل يمكن ان يوجد منه) أي من العرض (انواع غير متناهية)
بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض العهودية الى غير المتناهية وان لم يخرج
منها الى الوجود الا ما هو متناه اولاً يمكن ذلك اختلف فيه (فن منعه) وهم اكثر المغتزلة وكثير من
الشاعرة (نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعاً (فهو متناه) لان ما لا يتناهي
لا يكون قابلاً لهما وللتطبيق ايضا (ومن جوزه) كالجبائي واتباعه والقاضي منافي اكثر اجوبته
(فلانه ليس عدد اول من عدد) فوجب اللانهاية (كأمر والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم
الجرم بالنوع او الجواز (لضعف المأخذين ووجهه) أي وجه ضعفهما (ظاهر) اما ضعف الثاني فلما مر
في صدر الكتاب في تزيف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول
الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي **كتضعف الواحد والالف مرات غير متناهية**
ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا ترى انه لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد
من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصود الثالث** في اقسامه
عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه) أي العرض (منحصر في المقولات التسع) وان الجواهر كلها مقولة

فقال الجبائي) واتباعه منهم (هي اخص وصف النفس) وهي (التي بها يقع التماثل) بين المتماثلين (والتخالف) بين المتخالفين كالسوادية البياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس) في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الاكثرون) من المعتزلة الصفة النفسية (هي الصفة اللازمة) للذات (لجوزوه) اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى طالما وقادرا فانه لازم لذاته (واتفقوا) وفي نسخة المصنف واثبتوا (انها) اي الصفة النفسية (يشترك فيها الوجود والمعدوم) بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه * القسم (الثاني) الصفة (المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة المعللة) بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد متاعا لما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجائزة) اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها * القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة اعني الحدوث صفة (نفسية اذ لا تثبت حال العدم) مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانها لا تعلل بصفة) القسم (الرابع) الصفة (التابعة للحدوث) وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منقسمة الى اقسام (فنها) ماهي (واجبة) اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه (كالخبز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض وكابحساب العلة معلولها وقبح القبح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) اي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما (تابعة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة او معصية) وتعتظيا او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذالم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذالم يكن قصد الى طلب الفعل (و) اما (غيرها) اي غير تابعة للارادة (ككون العلم ضروريا) فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة (وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم) او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط ككون الفاعل عالمه وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا محتزما للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العليين (و) بينهم خلاف (في الحسن اهو مما ينبع الحدوث وجوبا) كالقبح فيكون من قبيل الواجبة (او) هو مما ينبع الحدوث مشروطا (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

المرصد الاول في ابحائه الكلية

الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد * الاول في تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا وجود قائم بمختيار) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والساوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمختيار وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في الخبز والاول هو الصحيح كما سترفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الوجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتأثير بين الذات والصفات (واما) تعريفه (عند المعتزلة) فالوجود لقيام بالمختيار) وانما اختاروا هذا

ان يكون علته للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لاتعكس) اي لاتكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز ان يكون مشروطا بالمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل يكفي مجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (قيام كل من اللبنتين) المتساندتين (بالاخرى) فان قيام كل منهما بمنتهى بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما الاستحالة دور التقدم (السادس الشرط قد لا يبق ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كتعلق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للمحادث) ابتداء لادواما فلذلك يبنى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدأ اذا لا تحقق للعالية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علة (السابع الصفة) التي تكون علة كالعالم مثلا (لها شرط) كالمحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تتعلل بخلاف الاحكام فالعلة لاتكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كان الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب) يتفق على عدم شرطه بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة (التاسع العلة مصححة) لمعلولها (انفاقاو في) كون (الشرط) مصححا لشرطه (خلاف قال به القاضي كالحياة للعلم) فانه ذهب الى ان الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرط له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له (ومنعه المحققون لجواز توقفه) اي توقف العلم في صحته (على شرط آخر) كانتفاء اضداده ووجود محله وحيث فلا يمكن ان تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث معر كاتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفصيلها والله الموفق

الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد

خمس (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي اعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها (الصفة الثبوتية) احترزا بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعني الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهر او موجودا او ذاتا) او شبيها وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما كالعبارتين واحد (ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز) وهو الحصول في المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعسارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأي نفاة الاحوال مناوهم الاكثرون (وقال بعض) من اصحابنا كالقاضي واتباعه (بناء على الحس) الصفة (النفسية) ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهر او ذاتا وشيئا ومهيذا واحدا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصوراتها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهو لا قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعالم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال من انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه طالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته (واما عند المعتزلة فاربعة اقسام) اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة (الاول) الصفة (النفسية

التعلقات في حقه تعالى (و اما في الشاهد فالعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم * الاشكال (الثاني الحياة توجب صحة العالمية و) صحة (القادرية) فقد اوجبت علة واحدة حكيمين مختلفين (قلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة (لا علة) موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (واما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالعلم بهما) اى بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين (فقال امام الحرمين يجوز الامر ان) فلا يحكم فيها اى في الاحكام المتلازمة بانحاء العلة ولا بتعدد ها الا بدلالة السمع على احدهما (و) قال (الآمدى) الحق التفصيل وهو انه يجوز الامر ان (في الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات (و يمتنع) ذلك (في) الاحكام (المختلفة) الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بطل متعددة (و) اما في (الغائب) فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بطل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالميته تعالى واحدة معلقة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها * المسئلة (السابعة لا يثبت حكم) واحد (بعلمين عكس الاول) وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة وثابت الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البديل او التركيب والكل باطل (اما على الجمع فلا نه استغنى بكل عن كل كما مر) في ان الواحد بالشخص لا بعلل بعلمين (ولان العلمين اما مثلالن اوضدان فلا يجتمعان) في محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فيه (او مختلفان فيجوز افتراقهما) فاذا ثبت احدي العلمين دون الاخرى فان اتنى الحكم (فلا اطراد) للعلمة الثانية وان ثبت فلا انعكاس للعلمة المنتفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفتين قال الآمدى والمختلفان لابد ان يختلف احكامهما فانما نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها طالة لا قاصرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (واما على البديل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى) وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضرورى (فان قيل العالمية معلقة) على سبيل البديل (بعلم الله وبعلمنا وهى حكم واحد قلنا لا تخالف بين العلمين الابعاض) كالقدم والحدوث والعلة هو العلم التحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما (واما على سبيل التركيب فلان حقيقةهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثر) في الحكم (منفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثر) فيه (مجتمعتين) وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يضر جها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقضى حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منها عن مقتضاه بحسب ذاته (ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة) كما نبهنا عليه نفلا عن الآمدى واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلافا في احكامهما * المسئلة (الثامنة في الفرق بين العلة والشرط) على رأى منبنى الاحوال (وهو من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا (والشرط قد لا يطرد) فيوجد ولا يوجد معه المشروط (كالحياء للعلم * الثاني العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي) فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لابد ان يكون وجوديا (* الثالث قد يكون) الشرط (متعددا) بان يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم (او مر كذا) بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط (* الرابع الشرط قد يكون محلل للحكم والعلة صفة) يعنى ان محل الحكم لا يجوز

مع وجود العلم غير معطلة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله (فجاز في المقارنة في العلم) اي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معطلة به وعلى هذا فلا يظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المباعدة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلم غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله (وسبأني تمامه في بحث الصفات) فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعطل سواها وجدت العلة اولم توجد والى جوابه الذي فصله هناك * واعلم * ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالعلول والتضاييق) وذلك لان الاطراد وبالانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) اذا كان العلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فبما اذا تمتاز العلة عن غيرها) وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمها ثبوتها وانتفاء (لانا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله طالما يحتاجا يصدق معه وجد العلم فوجب كون محله طالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل طالما فوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا (او بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس * المسئلة (الخامس) ايجاب العلة (لعلوها) (لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري (فانه لا يتصور علم بلا عالمية) يعني انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشئ آخر اصلا وهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا) فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط ايضا (بالحياة وانتفاء اضداده) اي اضداد العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام في شروط تأثيره) واجبا للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضاءها لعلوها بعد وجودها مما لا ستره به * المسئلة (السادسة) لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه (فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله (واعلم انه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجدت تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعالمية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه عالما بالبياض بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لا يسد احدهما مسد الآخر فهذه العالميات التي لا تنتهي معطلة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا الزمة القاضي) وقال عالمية تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معطلة بعلة واحدة ورده الامدي بان القاضي لما اعترف بان كون الرب عالما برباد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعدد الاجتماع بينهما لازمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة (واثبت) ابو سهل (الصعلوكي) من الاشاعرة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سبأني من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم الواحد (او) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد

الصرف لا يكون موجبا له قطعا) بل لابد ان يكون موجب الحكم الثبوتى امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه (ومنهم من اخج عليه بوجوه * الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم) اذ لازمة لاحدهما على الآخر (فاذا عدما) اى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (عالما جاهلا) معا (قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لافى سلب الصفة) فانادى انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل لا انه يجوز ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام فى نفسه واليه اشار بقوله (وايضا فلا نسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما) اى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز ان تكون العالمية معللة بعلم عدى لجاز ان تكون الجاهلية معللة بجهل عدى فاذا اجتمع هذان العدميان فى محل كان عالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة قلت لا نسلم انه اذا كان مسمى العلم عدما وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدما موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم امكان اجتماع هذين العدمين مع ما بينهما من التعايل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا * الوجه (الثانى شرط العلة قيامها بالمحل) الذى يوجب له الحكم (ولا يتصور فى العدم) قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا (قلنا ان اردت بالقيام) اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها (ففيه النزاع) لان معنى كلا مك حيثئذ هو ان العلة يجب ان تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (او انصافه به) يعنى وان اردت بالقيام انصاف المحل بالامر الذى هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدمى) كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى * الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم (والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو الايجاب (عدمى) لصدقه على المعدومات فاذا لابد ان تكون العلة موجودة ليكن انصافها بالايجاب الوجودى (قلنا قد عرفت ما فيه) وهوان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك) لانحداد مسمى الوجود فى الكل هذا خلف (او العلم مع الوجود فتركب العلة وهو باطل اتفاقا) من القائلين بالخال (او العلم) اى كونه علما (واته حال فليس بموجود) ثبت ان العلة قد لا تكون موجودة (قلنا) الموجب للعالية هو العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود (وبينه وبين كونه علما * المسئلة) (الرابعة العلة العقلية) التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطرده) يستلزم وجودها وجود حكمها (اى كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف (وهذا) اعنى وجوب الاطراد (مما لا خلاف فيه اصلا) بين مثبتى الاحوال (ومنعكسة) يستلزم عدمها عدم حكمها (اى كلما انتفى العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) اى فى الانعكاس ووجوبه (فى الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العلية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال (واوجه) اى الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) ايضا فلم يجوزوا عالية البارى وقادريته بلا علم وقدرة (ومنع المعتزلة) وقالوا لله تعالى عالية وقادرية بلا علم وقدرة (ويلزمهم) احد امرين (اماتعليل العلية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ نعم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة او لا لا توجب كون محلها عالما (او ثبوتها من غير علة) وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العلية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان تكون العلية الثابتة

(الحال سواء) وحينئذ اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح (او بمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد ما لم يعلم قائم بعمر وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ (وجود الجوهر عندكم صلة لرؤيته) وكونه مربيا (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدى مطلقا (وانما يجوز) اي تعدى الحكم (اذا كان) محل العلة (جزأ لمحل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وما ذكرتم) من كون زيد طالما يعلم قائم بعمر و (ليس كذلك) فان عمر ليس جزأ لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه (وايضا فانه) اي ما ذكرتم (تمثيل) اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدى في مثال جزئي هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلي و) توضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به و) ايضا (العلم والقدرة يوجبان لتعلقهما كونه معلوما مقدورا) مع عدم قيامهما به (و) كذلك (نحوه) اي نحو ما ذكرنا فان الإرادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً مذكوراً وكذا الامر صلة لكون الفعل واجبا والنهي صلة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (يكون وجود الجوهر صلة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله صلة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لواوجب الحكم للكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل عالما جاهلا) معا (اذا قام العلم بجزء) منه (و) قام (الجهل بآخر لا يقال هذا) اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) اي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا (لانا نقول انه) يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا يمكننا لامتناع له في ذاته قطعا (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ما ذكرتم انما هو (باعتبار تعديتهما الى غير محله) اي تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التعدية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وايضا) ما ذكرتموه انما يتأتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية احكامها (فقد تقوم القدرة) على تحريك جسم (بيد) من شخص (والجزء) عنه (باخرى) منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدى الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبه الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الازامات التي ذكرها الاستاذ بقوله (واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما) ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لتعلقه) حكما (والا كان للمعدوم) الممتنع (صفة ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية * المسئلة (الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانها) اي في بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتى والعدم المحض والتفى

الاحوال من الاشاعة لا يقولون بالعلية والمعلول اصلا فان الموجودات باسمها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم يوافقونهم في هذا (و) قوله (محلها يشعريان حكم الصفة لا يتعدى المحل) اي محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما) لانها غير قائمة بها كيف واوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذى ذكر للعلة (فالمعلول) هو (الحكم الذى توجبه الصفة في محلها) واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال (اذا لم يمنع منه مانع) او (العلة) ما كان الممتل به معللا وهو (اي كون الممتل معللا به (قوله) اي قول القائل (كان كذا لاجل كذا) نقولنا كانت العالمية لاجل العلم (فدورى) اما الاولى فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثانى من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان احصاى العلم للعالية لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيا فى ان يجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتصافا واما الثانى فلانه عرف العلة بالممتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلية الى القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) اي تنقله من حال الى حال (او) العلة هي (التي يتجدد بها) اي يتجدد بها (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذ لا تغير ولا يتجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجهة لعالمية عندهم ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحلها حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك ان تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات الزيفة للعلة تغيرا للمعلول فنقول المعلول ما اوجبه العلة عقيبها بالاتصال اذ لم يمنع مانع او الممتل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة **المسئلة الثانية** قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها) اي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم (وانكره الاستاذ) ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تفرعنا على القول بالحال وانكره) اي الاستاذ الحبال وكلامه ههنا على سبيل التزل وتسليم ثبوت الحال (و) انكر ايضا (البصريون من المعتزلة) عدم تعدى حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله مر يد بارادة حادثة) لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لا يذ انه تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشئ بغيره (وقالت المعتزلة) باسمهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحل الحياة (اذا قامت بجزء من الحى اوجبت للمجموع حكمها فكل) المجموع (طالما قادرا) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه (بخلاف غيرها) اي غير توابع الحياة (كالالوان) عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل يتعدى حكمها محلها والا (فالحقها الخذاق منهم بالقسم الثانى) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ كل الحى بها هو ذلك الجزء لاجلية ذلك الشئ (فانها) اي الحياة (ليست من توابع الحياة) اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهى كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها (اخرج اصحابنا) على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها (بان صفة العلم لو لم تقيم بمحل الحكم) الذى هو العالمية (لقامت اما بنفسها وبطله انها عرض) والرض لا يتصور قيامه بنفسه (و) يبطله ايضا (ان نسبته) اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع

إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها (أي في تلك السلسلة
 (فهو معلول) لأن كل واحد مما عدا المعلول الأخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لمأخذه
 (من غير عكس) كلي (فإن الأخير معلول وليس بعلة) لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد العلوية
 على عدد العلوية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فإن مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول
 ومشتهاها أعني المعلول الأخير معلول وليس بعلة فيساوي عدد العلوية والمعلوية (وأما الاستثائية)
 وهي بطلان التالي (فلان العلة والمعلول) أي العلوية والمعلوية (متضايفان) تضايفا حقيقيا
 (ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود) أي إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعاً
 (فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد) من أحدهما (واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة)
 وإن لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين كأب واحد له أبناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة
 أبوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية ل زاد
 عدد العلوية على عدد العلوية لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فإن
 العلة الأولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الأخير معلولا
 ولم يكن علة فيساوي عدد العلوية والمعلوية كما هو حقهما وبالجملة فإن التسلسل في المتضايفات
 يستلزم كون إحدى الاضافتين أزيد عدداً من الأخرى وهو باطل * الوجه (الخامس أنا سنين)
 في الإلهيات (انتهاء الكل) أي جميع الممكنات الموجودة (إلى الواجب لذاته وعندئذ تنقطع السلسلة)
 لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل
 في العلل) دون المعلولات (وأنما يتم إذا ثبت الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه إلى
 إبطال التسلسل والالزام الدور) لأن بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب
 فلو أثبت الواجب بطلان التسلسل كان كل منهما موقوفاً على الآخر * المقصد التاسع
 الفرق بين جزء العلة (المؤثرة) (وشرطها) في التأثير هو (أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر)
 لا ذاته (كبيوسة الخطب) فإنها شرط (للاحراق) إذا النار لا تؤثر في الخطب بالاحراق إلا بعد
 أن يكون قابلاً (والجزء ما يتوقف عليه ذاته) أي ذات المؤثر فيتوقف أيضاً عليه تأثيره لكن
 لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه (وعدم المسانعة) ليس مما يتوقف عليه
 التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك إذ (قد علمت أنه) أي عدم المسانعة (كاشف عن شرط وجودي)
 يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال القيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب
 (وعده) أي عدم المسانعة (من جملة الشروط) التي يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز)
 لما عرفت من أن عدم المدخل له أصلاً في الوجود حتى يعد شرطاً حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط
 فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه إليه * المقصد العاشر في بيان (العلة والمعلول على اصطلاح
 مثبتى الاحوال) بيان (أحكامهما عندهم) قال الأمدى إبطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به
 ويتفرع عليه إلا أنه ربما دعت الحاجة بعض الناس إلى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال
 فلذلك أوردناه تكميلاً للإفادة (وفيه) أي في هذا المقصد (مسائل) ثمان * الأولى في تعريفهما
 وأقرب ما قيل فيه قول الفاضل الباقلاني (العلة صفة توجب لمحلها حكماً فيخرج) بقوله صفة
 (الجواهر) فإنها لا تكون عللاً للاحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فإنهما
 علتان لعالميته وقادريته (والمحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الإيجاب
 ما يصح قولنا وجد فوجد) أي ثبت الأمر الذي هو العلة فثبت الأمر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول
 للعلة لزوماً عقلياً صحيحاً لترتبه بالقاء عليها دون العكس فإن مثبتى الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة
 للأحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الأحكام وإيجابها إياها لا يتوقف على شرط كما سيأتي ونفاة

الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فالك في الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احد هما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لابد من هذين القيدين في تميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالاعداد اصلا قال المصنف (وانت تعلم ان الدليل) يعني برهان التطبيق (عام لقيامه) وجر يانه (في كل ما ضبطه وجود) كما قررناه لك (فخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط اعني القيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالخلف) اى بخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب (وانه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضا * الوجه (الثالث ما بين هذا المعلول) المعين (وكل علة) من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية (متناهية محصورين حاصرين) هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون مالا يتناهي محصورا بين امرين يحيطان به (فيكون الكل) اى كل السلسلة (متناهية) ايضا (لانه) اى الكل (لا يزيد على ذلك) اى على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل (الابواحد) من جانب العلة فان ماعدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الابواحد فقد كان الكل لا يزيد على المتناهي الابواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين ا و د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل ايضا وما بين ج و د كذلك فاذا اخذ د مع الواقع بينه وبين ا لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة د وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على فرسخ يكون المجموع) اى مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الاجزاء) واحد (ضرورة) والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الاجزاء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والنتهي (وما لا يزيد على المتناهي الابواحد) او بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من اخنوخ به) وسماء برهانها عرشيا وهو صاحب الاشراف (بانه حدسى) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلة لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ماعدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بضده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا و قبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين وان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة الموجودة مع المتزنية سواء كان ترتيبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجرى في المفاسد الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل اذراعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض * الوجه (الرابع لو تسلسل العلل) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل) اى زاد عدد المعلولية على عدد العلية (والتالى باطل اما الشرطية فلانا

يبرهان التطبيق وهو (العدة) في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود
 كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالسلاسل والمعلولات
 او وضعي كالابعاد ولا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا
 على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناسل هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل
 (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناسلها) وذلك لاننا نترض جلتين من الاعداد
 احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق
 احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام
 الى آخره مع ان هاتين الجلتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا النقض
 (ان المعلولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجود فليس)
 المذكور الذي هو المعلولات واخوانها امر (وهما محضتا حتى يكون انقطاعهما)
 في التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية
 محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملا حظة تلك الامور
 الوهمية التي لا تناسل فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور
 (وتحقيقه ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جلتان في نفس الامر تطبقان فختار
 انهما) اي الجلتين المفروضتين في الاعداد (تنقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن
 التطبيق لجزئه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهي في نفس الامر حتى يكون محالا
 اذ ليست الجلتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر (او) نختار
 (انهما لا ينقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوي فرع وجودهما
 في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الامر (فانه يلزم) فيه احد امرين (اما انقطاعه
 في نفس الامر) فيكون ما لا يتناهي في الواقع متناهي فيه (او عدمه) اي عدم انقطاعه
 (في نفس الامر) فيلزم تساوي الجلتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (واما
 قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ماله وجود اما معا) سواء
 كان بينهما ترتيب اولم يكن (واما على سبيل التعاقب) اي بلا اجتماع في الوجود (فان ترتيبهما)
 اي ترتيب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم)
 كما في مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة
 (وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعيا واما طبعا ليسقط
 عنهم ذلك النقض) وتلخيص ما ذكرناه انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما
 ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدي الجلتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء
 الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معالمتهم
 لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب
 الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن
 دفعة ومن العلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا
 اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن
 بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء
 الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا
 لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على
 استحضار ما لانهاية له مفصلة لادفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر

كافية في إيجادها كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في إيجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلية في السلسلة فكانت العلة الموجدة للجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحيث نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة للجميع الآحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلية فيها او خارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحد معيناً او مركباً من آحاد متشابهة او غير متشابهة يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والحقاني مما ينبغي على بطلانه فانه باطل بديهته على اي وجه فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع لتعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور او لا على سبيل الدور * الرابع ان العلة الموجدة لكل لا يجب ان تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موجداً لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجد الكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثر لشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والابحاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى ان لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البهض مؤثراً في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والام يمكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا يتبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعاً واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لامتناع زلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فطنة * الوجه (الثاني) من وجوه ابطال التسلسل (انا نفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية جملة) وما قبله بمنتهى (الى غير النهاية جملة اخرى) هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وما بعدها بمنتهى الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متشابهتين احدهما زائدة على الاخرى بمقدار منتهى (ثم نطبق الجملتين) اي احدهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) اي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احدهما (بالاول) اي بازاء الاول من الاخرى (والثاني بالتالي) وهم جرا فان كان بازاء كل واحد من (الجملة) (الزائدة واحد من) (الجملة) (الناقصة) في عدة الاخذ (كان الناقصة كالزائدة) اي مساوية لها في عدة الآحاد (هذا خلف والا) اي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازاء في الناقصة شيء وضده) اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة (تقطع الناقصة) بالضرورة (فكون) الناقصة (متناهية) لا نقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا بمنتهى) كما صورناه (والزائد على المنتهى بمنتهى متناه) بلا شبهة (فلزم انقطاعها ومنتاهيها) في الجملة التي فرضناها غير متناهيتين وغير متقطعيتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى

اى فى جميعها (غيرها) اى غير تلك الممكنات (ولا يخرج عنها شئ منها) فلا شك انه (ليس
 معدوم والا فعدم جزء) لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه (والمفروض
 عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود) وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات
 الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود
 اذلا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه
 الى كل جزء) من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا (فهو)
 اى ذلك الجميع (ممكنا) لانحصار الموجود فى الواجب والممكن (فله علة) لما مر من ان الممكن
 يحتاج فى وجوده الى ما يوجد (خارجة) عن ذلك الجميع (اذا لم يوجد لشيء لا يكون نفسه)
 والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولاشيأ من اجزائه والا اوجد) ذلك الجزء (نفسه)
 لان موجدا لكل موجدا لاجزائه كلها ومن جعلتها ذلك الجزء (وانها) اى تلك العلة الخارجية
 عن سلسلة الممكنات (توجد) لا محالة (جزأ) من اجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لو وقع
 بغيرها) اى بغير تلك العلة (كان المجموع) ايضا (واقعا بغيرها) اذ ليس فى المجموع شئ سوى
 تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجية (علة) للمجموع لاستغنائها فى وجوده عنها بالمرء
 واذا كانت العلة الخارجية موجدة لجزء من اجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة)
 موجدة (داخلة فى السلسلة) والاتوارد موجدان على معلول واحد شخصى (وهو)
 اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلية فى السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا
 ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يستند
 ذلك الجزء الى علة داخلية كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متشابهة مع فرضتها غير متشابهة
 واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات * الاول ان لفظ الجميع
 والمجموع والجملة انما يطلق على المتاهى وهذا نزاع لفظى اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك
 الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شئ منها وهذا
 اعتبار معقول فى الامور المتشابهة وغير المتشابهة * الثانى ان الآحاد الممكنة التسلسلة الى غير
 النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شئ من الازمنة وجوابه ان كلا منا
 فى العلل المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول * الثالث ان تلك الآحاد
 على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية نصير بها شيأ واحدا وتعتبر
 اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا يمكن
 الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها فى العقل امر اعتبارى يمتنع وجوده
 فى الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمية لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثانى اخترنا
 ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفى فى وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه
 فان الثانى علة للاول والثالث علة للثانى وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها
 ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة خارجة عن
 علل الافراد ولا امتناع فى تعليل الشئ بنفسه على هذا الوجه اعنى ان يعلل كل واحد
 من اشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب الطبيعى فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة
 عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما المتشع
 تعليل شئ واحد معيين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثانى كما اشار اليه بقوله اى بحيث
 لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات
 موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الوجود الممكن يحتاج الى علة موجدة

المتسازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين
المردود والمرضى **المقصد السابع** في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان تقول
(علة) المؤثرة (يجب ان تكون) موجودة (مع المعلول) اى فى زمان وجوده (والا) اى
وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم توجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله (فقد افترقا)
اى جاز افترقا فهما فيكون عند وجود العلة لامعلول وعند وجود المعلول لاعلة (فليس وجوده
لوجودها) فلا علية بينهما (فان قيل) لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود
العلة اذ (لعلها) اى العلة (فى الزمان الاول) الذى هو زمان وجودها (توجد) المعلول اى تحصل
وجوده (فى الزمان الثانى) فيكون التأثير والايجاد فى الزمان الاول والتأثير وحصول المعلول
فى الزمان الثانى (فكنا الايجاد) اى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول
فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) اى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه
(وان كان) الايجاد والايجاب (غيره) اى غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذى هو الايجاب
(موجبا فى الحال له) اى لحصول ذلك المعلول (فى ثانى الحال فله) اى فلذلك الغير وهو الايجاب
(ايجاب) آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب (ويتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظير لانه)
اى الايجاب على تقدير المغايرة (ليس موجبا) حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر (بل) يكون
(ايجابا) مغايرا لحصول المعلول (والا) اى وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (لزم التسلسل)
فى الايجاب (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول
المعلول او لم يكن (ولان الضرورة تنبئ كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ كل احد يعلم
صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين
احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستفح جدا (وقد يجاب بانه) اذا كانت العلة توجب
فى الحال وجود المعلول فى ثانى الحال فينبذ (لامعلول حال ايجاب العلة وبالعكس) اى لا ايجاب
حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجابها له) ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور او لا قال
المصنف (والاولى) فى دفع تجويز كون الايجاب فى الحال وكون وجود المعلول فى ثانى الحال
(هو التعويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) اى ايجاب العلة للمعلول
(هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها) اى بوجودها بحيث (لوارتفعت) العلة
(ارتفع) المعلول تبعا لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) اى وجود المعلول (عن علة غير ايجاد)
تلك (العلة وايجابها اياه) اى لا تمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان
واحدا فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار فى المكسور سوى حصول الانكسار فيه
من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد
وحصول الوجود فلا يتصور ان همه ايجادا حقيقة وليس همه حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة
(حال عدم) اى حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو
عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد
فى الزمان الاول وحصول الوجود فى الزمان الثانى وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب
فى الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابى والايجاد الاختيارى فان
حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا **المقصد الثامن** التسلسل محال وهو ان
يستند الممكن فى وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) اخرى
مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوده) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتبهة على
تلك الممكنات التى لا تنهاى اذا اخذ من حيث هو جميعها (اى) اخذ (بحيث لا يدخل فيها)

في اللفظ (وان اردت به) اى بتقديم العلة على معلوله (امرا وراه ذلك) المذكور الذى هو العلية (فلا بد من تصويره) اولا (ثم تقريره) واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا (فانما من وراء المنع في المقامين) اذ لا تصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلان سلم ان ذلك المفهوم ثابت لليلة (فالجواب) ان يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (ان العقل يحزم بانها مالم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتى (وهو الصحيح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فحركت اليد) فبالضرورة هناك معنى يصح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فذلك قال (والتقدم بهذا المعنى تصويره) ولو بوجه ما (وثبوتها) لليلة كلاهما (ضرورى) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال (وقد يقال) اى في ابطال الدور وذلك ان الامام الرازى بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال (كل منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) اى الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) اى افتقار كل واحد (الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة) لا تصور الا (بين الشئين) فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال (والاقوى) في الاستدلال على ابطاله هو (ان نسبة المفتقر اليه) وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول (بالوجوب) لان العلة المعنية تستلزم معلولا معينا (و) نسبة (المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان) لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) اعنى الوجوب والامكان (متافيان) فلو كان شئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال واما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغير الاعتبارى لا يقال جاز ان يكون لكل من الشئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لادور الامع اتحاد الجهة وعبرة باب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح ثم قال الامام (ولا يرد) اى على الدليل الاولى او الاقوى (المضافان) نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان واقام برده نقضا على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لا بوجدان في الخارج فلا بوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتر كل الى الآخر (او) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لو حدة السبب) الذى يقضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب الباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عنى بالافتقار) الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (فقد يتعكس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشئين عن الآخر (ولا امتناع) في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الامتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان اريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر) اى تأخر المفتقر عن المفتقر اليه (جاء في التأخر) اعنى تأخر المفتقر الذى هو المعلول (ما جاء) من الشبهة (في التقدم) اعنى تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة (بينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ ان المفتقر اى المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة فعולה له لا فترت اى تأخرت عنه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتين فيقال ان اردت بتأخر المعلول معنى العلوية كان قولك لم تأخر الشئ عن معلوله جارا مجرى قولك لم تأخر الشئ عن معلوله فيمنع بطلانه لانه عين

(من مبدأ) واحد عددي اوزماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يمد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيتين او القسريتين (ليقبلا الزيادة والنقصان) فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناسي الحوادث فانهم لما استدلو على وجوب تناسيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضاؤه تناسيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناسي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحقاقه من دلائل آخر (ثم قد وجدنا) اي لانسلم ان الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما يقبلانها على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للبداية المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان تقع الزيادة والنقصان في الحال لان توجد الحركتان (غير متاهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر) فلك (زحل) فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يوجدان عند كم غير متاهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الحال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء (ثم انه) اي هذا الدليل بعد توجه النوع المذكورة عليه (منقوض بالاflak فان الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند الى تعقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض (بل) لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة (الى قوى جسمية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تناسيها عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقصان بان مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقضاء القوة الجسمانية مسددة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تناسي جاز ايضا كونها مبادئ لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجوز ان تباشرها استقلالاً ايضا ~~في المقصد السادس~~ الدور مجتمع وهو ان يكون شيان كل منهما علة للاخر بواسطة او دونها (وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال) لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لم تقدمه (على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه) (على نفسه بمرتين فان قيل) لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليسر والحقا تم بل بالذات فحينئذ نقول (معنى التقدم بالعلة) والذات (ان كان نفس العلية كان قولك لم تقدم الشيء على علته جاريا مجري قولك لم عليه الشيء لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفا له

(في الفاعل فرضاً) بأن نفرض قاسراً واحداً حركتهما بقوة واحدة (والتفاوت في القابل اذا المعاق)
 للحركة القسرية (في الضعف اعنى القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (اكثر)
 من المعاق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حيث في الحركة
 القسرية من جهة الفاعل اصلاً بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاق وقلة
 فاذا كان نسبة المعاق الى المعاق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة
 الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هاتان المتقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة
 القسرية (فاذا فرضناهما) اى التحريك الطبيعى والقسرى (من مبدأ واحد) اى حيث
 نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية
 هى نصف القوة الطبيعية التى للكل فنرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ
 واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة
 الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان تكون قوة جسمانية تحرك جسماً آخر بالقسر الى غير النهاية
 والا فلذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الاخر فنرض انه حركتهما من مبدأ واحد
 فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا
 في الطبيعية والقسرية (فالأقل) وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية
 (امامته والاكثر) الذى فرضناه غير متناه (ضعفه) لما عرفت (وضعف المتناهى متناه) بالضرورة
 فيكون الاكثر متناهياً (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الأقل والاكثر واحداً
 (فتقع الزيادة عليه) اى زيادة الاكثر على الأقل (فى الجهة التى هو بها غير متناه فهو متناه)
 اذ لا بد ان ينقطع فى تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وانه) اى ككون الأقل
 متناهياً فى الجهة التى هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبنى على عدة امور
 كلها بمنوعة * الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيراً طبيعياً فى جسم هو محلها او قسرياً فى جسم
 آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداءً فان قلت اذا لم تكن
 مؤثرة اصلاً لم توصف باللاتناهى فى التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة
 تأثيراً متناهياً لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذى دليله ايضا موقوف على ان لهما تأثيراً
 طبيعياً او قسرياً (الثانى ان النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون
 لجسم قوة مؤثرة بحالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم
 وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلاً وان فرض ان له قوة هى جزء لقوة
 الكل فليس يلزم ان يكون جزءاً لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثلاً اذا اقلوا بحراً فى مسافة
 فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على اقلاله فى عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه
 اصلاً (الثالث انها) اى قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت
 القوة فى اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران فى برهان
 تنهى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجرى فى قوة حالة فى جسم لا معاوقة فيه
 منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالعطائف فى الاجسام العنصرية وكالتنفوس المنطبعة
 فى الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعى المقابل للتحريك القسرى يتناول ايضا التحريك الصادر
 عن التنفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك التنفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضاً اجسام
 النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقضيها طبيعتها فيقع التفاوت
 فى التحريك الطبيعى الصادر عن تلك التنفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة فى القابل المركب
 فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) اى فرض الحركتين

(بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حيثئذ اذ نقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان تكون كذلك) او نقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا يمكن للامكان الخاص ونسبة القابل فحتمله فيلزم ان تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له (الا ان يعاد الى الجواب الاول) فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثاني) لقوا في المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية (اي الحالة في الجسم) لانفيد اثر غير متناه لافي المدة) اي لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا (ولافي الشدة) اي لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها (ولافي المدة) اي لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما انحصرت لانهاى القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولى للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وحيثئذ اما ان يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهي في التفصان والقلية بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرامة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فا تكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لافي زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسم فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لافي زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعني الزمان منقسما ايضا واعتراض عليه باننا لانسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون الفروض محالا مستلزما لمحال آخر واما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزوه المتكلمون لان نسيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ولا يتصور ذلك الابدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان بآثار غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمنع لاتناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) اي على انتفاء اللاتناهي وانتفاءه فيهما (بان قوة النصف) اي نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي نصف قوة الكل) في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (لتساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (في القبول) اي قبول الحركة (لانه) لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) اي وتفاوت الصغير والكبير (في القوة فانها) اي القوة (تقسم بانقسام المحل) فالقابلان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لتفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لتفاوت في الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بان (قوة الضعف) اي ضعف الجسم (في) قبول التحريك (القسري) نصف قوة (النصف) في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوي) بين الضعف والنصف

على تغاير طبيعتي الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) واتعمد (فان لما راينا ناراً ولا برد)
 معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولا حر) معه كما كان مع النار (علنا) بتخلف اثر كل منهما
 عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلورأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف
 لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعدد ما بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب
 (عن الثالث) لانفسلم ان صدور آ (و) صدور (لا آتناقض فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ واما
 صدور لا) اعني صدور ب (فلا يناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر ل آ
 ان كانت مصدراً لغير آ صدق ان هذه الجهة ليست مصدراً ل آ لان الموجبة المعدولة مستلزمة
 للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر ل آ وغير مصدر ل آ وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان
 ان لو كان الزمان فيهما متحداً وهو ممتنع كذا ذكره بعضهم وهو سهولان قولنا هذه الجهة مصدر
 ل آ وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى
 يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضاً موجبة محصلة المحمول لكن
 لمحمولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر ل آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين
 قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لاسترة به قال الكاتب في شرح المحصى اذا صدر عنه
 الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق حينئذ انه
 صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار
 لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانفسلم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر
 عنه آ بل اللازم حينئذ انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر
 عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث
 المشرقية والعجب ممن يعني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب
 الاشراف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان * المقصد الرابع * قال الحكماء
 البسيط (الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلاً كالواجب تعالى (لا يكون قابلاً وفاعلاً) اي لا يكون
 مصدراً لا ثرو قابلاً من جهة واحدة خلافاً للاشاعة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية
 زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلاً وفاعلاً
 (فهو مصدر للقبول والفعل) معاً فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا
 (وقد عرفت) ايضاً (جوابه) مع ان القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات
 الخارجية (وايضاً فتسبب الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان)
 فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل
 وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود القبول والمفعول
 وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده
 قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل
 فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلاً فلو اجتمع في شيء واحد
 من جهة واحدة لازم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب انه لا يمتنع ان يكون
 للشيء البسيط الى شيء آخر (نسبتان مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين فجب)
 النسبة الناشئة (من جهة ولا يجب) النسبة الناشئة (من جهة) اخرى ورد هذا الجواب بان
 كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة
 (ومنهم من اجاب) عن الوجه الثاني (بان نسبة القابل الى المقبول) بالامكان العام وهو لا ينافي
 (الوجوب) بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه (واورد عليه انه) اي انساب القابل الى القبول

في الواحد الحقيقي هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما (لكن) ذلك الواحد الحقيقي (مصدرا للمصدر بينهما) اي لمصدرين آوب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان تكون المصدرتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لآوب والمقدر خلافة (و) حيثئذ (عاد الكلام فيهما) اي في المصدرين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدرين غير كونه مصدرا للآخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لازم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا (ولزم التسلسل) في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ايسر فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية آ ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقي كان لهما بساط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لازم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لازم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لازم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال * الوجه (الثاني) اما لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) اي قطعنا بيقينا لاشبهه فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدد على اختلاف المؤثر وتعدد (فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر) وتعدد (لا يكون الا باختلاف المؤثر) وتعدد (لما كان) الامر (كذلك) فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة ويتعكس بعكس التقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب * الوجه (الثالث) انه لو كان الواحد الحقيقي (مصدرا لاثنتين) كآوب مثلا (لكن مصدرا لـ ا و لـ ليس ا) لان ب ليس آ ولكن ايضا مصدرا لب ولـ ليس ب (وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري) اي نختار ان المصدرتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها (فلا تكون الذات مصدرا لهما لان المحتاج الى الوجود ماله وجود) وحيثئذ فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى تنسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسلها (فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لاشك ان العلة الموجودة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاهما لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضاها لهما عدا فلا يتصور حيثئذ صدوره عنها في كل صدور لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعلل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب ذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليشان وحيثئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة او غير مشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لهما مع غير تلك الامور فيصدر عنهما تلك الامور بأسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان التبدل الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تعدد تطلقها فجاء ان يصدر عنه من هذه الحثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثاني ان الاستدلال)

اجتماع المعلول الى تلك العلة المعنية جازا ان يكون الواحد الشخصى معللا يعلتين مستقيمتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينشأ في الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لم يستغنى عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصى بصلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب ان يقال لا وجود للطبايع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هو بينهما التماثل في المقصد الثالث يجوز عندنا (بمعنى الاشاعة) استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تخص (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنه) اى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء لا يتعدد آله) كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الخالصة فيها (او) يتعدد (شرط او قابل) كالمقل الفعّال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوايل المتكثرة قالوا (واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوايل كالبدء الاول (فلا) يجوز ان يستند اليه الاثر واحد وينشأ على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ماسياتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعة لما اثبتناه تعالى صفات حقيقة تعلم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جازا ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة فان فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها وممتازا فيه ايضا (لنا) في اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للخير) في الجبر المطبق (ولقبول الاعراض) ايضا (فهما) اى الخير وقبول الاعراض (اثران بسيط) واحد حقيقى (لا يقال احدهما) وهو قبول الاعراض اثر للجوهر (باعتبار الجمال) فيه وهو العرض (والآخر) وهو الخير اثره (باعتبار الخير) الذى يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لانا نقول) ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الخير بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الجمال والخير كما ذكرتم (بل الكلام في قابليتهما وهما) اى كونه قابلا لهما (من عوارض ذاتهما) المتعلقة بهما (والحق انه لانتم) بهذا الاستدلال (الايبان) بساطة العلة (التي هي الجوهرية) ولا يمكن اخذه الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للخير وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامر بن) اى القابليتين اللتين هما الاثران (وجود بن) قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لهما عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة اوجه الاول لو كان) الواحد الحقيقي (مصدر الاول) مثلا (لكان مصدرية آخيه مصدرية ب) لا مكان تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) اى في الواحد الحقيقي (هما) اى هذان للفهوم (او) دخل فيه (احدهما) لزم التوهم (كيب)

الشخصي بعينين مستقلتين (بعض العتلة لجوهر فرد ملتصق بيداثنين يدفعه احدهما حال ما يجذب به الآخر على سوية في القوة والسرعة) (وحينئذ لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركان لا متناهي اجتماع الثلثين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث وغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بافراده عن الآخر ولا محذور في ذلك (واما الثلثان فهما واحد بالتوحد فيجوز تعليله) اي تعليل الواحد بالتوحد (بمستقلتين) على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مررت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فان هذين المعروضين وان كانا مختلفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيهما (ثم انه يعلل كل) من المختلفين المذكورتين (بمعلله) اما وحده او منضمما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المختلفين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بان المخالفة) التي هي من الاضافات (امر ثبوتى) موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه (وابضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عطلت التماثلات بطل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة تماثلية متفقة في تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلة ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان العلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والعلول متعددا قال في المختص العلول الواحد بالتوحد يجوز استناده الى علل مختلفة بالتوحد (فان قيل الماهية) النوعية (ان اقتضت) لذاتها اولوازمها (الحاجة الى احديهما علل الامر ان) اى الفردان المتماثلان منها (بها) اى بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشئ اولازمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احديهما (استقتت عنهما) اى عن كل واحدة من العلتين (فلا تعلل) تلك الماهية النوعية (بشيء منهما) لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن عنه (قلنا هي) اى تلك الماهية (تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة) اى نختار ان الماهية لا تحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعتلين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالعينة ناشئا من جانب العلة بان تكون هذه العينة تقتضى ان تكون علة لتلك الماهية وتلك العينة ايضا تقتضى ان تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا) الجواب فيه (الترام لعدم احتياج العلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا احتياجها اليها بل لاقتضاء تلك العينة ان تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج العلول الى ما هو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص العلول للعتلين) المستقلتين (الى كل منهما) اى الى شئ منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم احدهما) اى الى علة ما (الذى لا ينافى الاجتماع) وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون

ولم يعد قسماً برأيه ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزؤه او خارج عنه والثاني اما محل المعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود ولا هذا ولا ذاك وحينئذ اما ان يكون وجودها وهو الشرط او معدبها وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءاً اما ان يكون جزءاً عقلياً وهو الجنس والفصل او جزءاً خارجياً وهو المادة والصورة * المقصد الثاني * الواحد بالشخص لا يعطى بعلمتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل (الواحد بالشخص) بمستقلين (اي لواجتمع عليه علمتان مستقلتان) (لكان محتاجاً اليهما) اي الى كل واحدة منهما (للعلية) اي لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) اي عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصي (ولو لم يوجد) الامر (الاخر) اذ الفرض ان كل واحد مستقل (وهو) اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) اي استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجاً الى كل واحدة من المستقلين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها عليه الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين واجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزماً لامكانه وهو ايضا محال واما تواردهما على سبيل البديل مع امتناع الاجتماع اذ لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احدهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو امكن ان تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلوم بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المدوم وان لم يعدم وجب ان تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البديل جائز اذا كانت العلمتان بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على البديل محال مطلقاً لانه اذا كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس واحد بالتوابع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصاً لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علمتان مستقلتان على البديل فكان اثباته به دوراً * الوجه (الثاني) اما ان يكون لكل واحد منهما اثر (اي تأثير) (فكل) اي كل واحد منهما (جزء العلة التامة) لان المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزءها وهو خلاف المفروض (اولا) (فقط اثر) (فهى العلة) دون الاخرى (اولا) اثر (لشيء منهما) فلا شيء منهما بطله) وكلاهما ايضا خلاف المقدور فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) اي تعليل الواحد

هذا المجموع على المساهمة تقديما ذاتيا لان التغير الاعتباري بالاجتماع والتفصيل لا يجدى ههنا
نفسا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور
تقديمه على المساهمة واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة
على المعلول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسمي) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه
من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزءه ايضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية
محصرة في الفاعل والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية) والتأثير (ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود
الشرط وعدم المانع من تامة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تامة المادة
لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل
الادوات من تامة الفاعل وما عداها من تامة المادة (فان قلت) اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل
او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه
خلاف الضرورة) الشاهدة بان الغدوم لا يكون كذلك (قلنا عدم المانع لا يتحقق له في نفس
الامر ولا يتميز له ولا يثبت فكيف يكون مسبدا لوجود الغير نعم انه) اي عدم المانع (قد يكون
كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه) اي عدم الباب (كاشفا
عن وجود فضاء له قوام يمكن التغوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشفا
عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه) اي في الامر الممتد الذي هو المسافة (للسقوط الا انه ربما
لا يغفل) الشرط الوجودي المعبر في علة الوجود (الا بلازم عدمي فيغير عنه بذلك) اللازم
العدمي كما في المثالين المذكورين (فيسبق الى الاوهام انه) اي ذلك العدمي (مؤثر) في الوجود
ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون
هي ايضا موجودة بوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بدية العقل لا تجوز كون الغدوم
مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن تجوز ان يتوقف التأثير في الوجود على امر عدمي كما تجوز توقفه
على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مداخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط
كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون
من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذا لبد من عدمه الطاري على وجوده فاقيل من ان العلة
التامة للوجود لابد ان تكون موجودة اريد به ان ماله مدخل بوجوده لابد ان يكون موجودا
وماله مدخل بعدمه لابد ان يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لابد ان يوجد
ثم بعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون
كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا
فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال
بدية قلنا ليس معنى كونه جزءا له انه جزءه حقيق بل معناه انه من تمته وداخل في عداد
وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام
انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان اراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود
فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة
والصورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها لاننا نقول الجنس
اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى
صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية
ولما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لجمل من عداها

ضروري (حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور
 السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا (فالمحتاج اليه) في وجود
 شيء (يسمى علة) له (و) ذلك الشيء (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتي واما ناقصة
 والناقصة (اما جزء الشيء) الذي هو المعلول (او) امر (خارج عنه والاول ان كان به الشيء
 بالفعل كالهبة للسرير فهو الصورة) لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع
 ان السيف ليس حاصلًا بالفعل لاننا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل
 السيف بالفعل قطعًا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها
 (وان كان) الشيء به (بالقوة كالخشب له) اي للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية
 والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء
 الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة (ولها) اي للمادة (اسماء) متعددة (باعتبارات
 مختلفة عادة) وطينة (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهيولي (من جهة استعدادها
 للصور وعنصر اذ منها يتبدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل) وقد يعكس ويفسر كل
 من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر (وهاتان) اي الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان
 في قوامها (كما انهما علتان للوجود) ايضا لتوقفه عليهما (فخصان باسم علة الماهية) تميز الهما
 عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود (والثاني) اعني ما يكون خارجا عن المعلول (اماماه
 الشيء كالنجار له) اي للسرير (وهو الفاعل) والمؤثر (واما مالا لجه الشيء كالجلوس عليه وهو الغاية)
 اي العلة الغائية (وهاتان) العلتان اعني الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود) لتوقفه عليهما
 دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لا توجدان الا للركب) وهو ظاهر (والغاية لا تكون
 الا للفاعل بالاختيار) فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة
 (وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض
 مقصود للفاعل (والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا
 معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن (فلها) اي
 للغاية (علاقة العلية والمعلولية) بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي
 (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء) في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط (علة تامة) وفي لفظ
 الجميع نوع اشعار بوجود التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله (وانها)
 اي العلة التامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كلفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط
 اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب
 المعلول ومن تمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته (او مع الغاية كما في البسيط) الصادر عن المختار
 (وقد تكون مجمعة من الاربع) المذكورة (كما في المركب) الصادر عن المختار وقد تكون مجمعة
 من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة متقدمة) على المعلول تقدما
 ذاتيا سواء كانت داخلية فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية
 فانها مع المعلول في الزمان (واما العلة التامة) على تقدير تركيبها من اربع او ثلاث (فمجموع
 امور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه
 مما لا شك فيه (واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء) الصورية
 والمادية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) اي تقدم الماهية (على نفسها
 فضلا عنها) اي عن تقدمها على نفسها (مع انضمام امرين آخرين) هما الفاعل والغاية
 (اليها) والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم

فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضاد ان المذكور ان امران موجودان في الخارج وكذلك التقابلان تقابل التضاييف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والتقابلان تقابل العدم والملكية يكون احدهما اعني الملكية كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصل في العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا فالتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا عبر عنهما بصارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون الالف فرسا لذلك الصدق وحينئذ اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تعييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فبرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ فيكون مفهوم الالف فرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الاعلى نسبة لانيك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوم الفرس والالف فرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المتعبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس والالف فرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومى اليباض والايباض المأخوذان على الوجه الاخير فينبغي تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فنزعم ان بين الفرس والالف فرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقدسها الا ان يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر **خاتمة** للقصد الحادى عشر (التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب) لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما ثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولا) اى لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك) اى استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد واليباض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتناقى بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التناقى في الذات اقوى وايضا (فالخير فيه انه ليس بشرو هو) اى نفي الشر عن الخير امر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه انه خير وهو ذاتي) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرا بنفي) عنه (كونه عارضا) له وهو نفي الشرية (وكونه ليس خيرا بنفي) عنه (الذاتى) الذى هو الخيرية (والتناقى للذاتى اقوى) في النفي وامتناع الاجتماع من التناقى للعرضى (فهو) اى تقابل السلب والايجاب (اقوى التقابلات وقيل بل) الاقوى هو (التضاد اذ فيهما) اى في التضادين (مع السلب) الضمنى (امر آخر زائد وهو غايبة الخلاف) المعتبر في التضاد الحقيقي

الرصد الخامس في العلة والمعلول

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اوردمبا حثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشرة **المقصد الاول** تصور احتياج الشئ الى غيره

الوقت كالكوسيج فانه) يعنى كونه كوسجا (عدم اللحية عن من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتجيا
 لا الامر) اى يقال الكوسج ان ذكر لا الامر الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت
 (فهو العدم والملكة المشهوريان وان اعتبر قوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه) كالعمى للاكه
 وعدم اللحية للرأه (او جنسه القريب او البعيد) فالاول (كالعمى للعقب) فان البصر من شان
 جنسها القريب اعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه
 البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق)
 اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا اذا لم يجعل الجوهر جنسها له
 (فهو العدم والملكة الحقيقيان) فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهور منهما على عكس
 الحقيقى والمشهورى في المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل
 للامر الوجودى (فلسب وايجاب نحو الانسان واللا انسان) ثم ان ههنا مباحث * الاول
 قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان
 وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع
 بدل الذات وارادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لاتضاد في الجواهر
 اذ لا موضوع لهما واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور التوعية للعناصر
 ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول
 فيه لا بحسب الصدق والمحل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل
 نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى اليباض واللابيض فانه يمتنع اجتماعهما
 باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى * الثانى المشهور في تقسيم المتقابلين انهما
 اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضادان اولا
 فهما المتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمى محل
 قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما
 عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لا اجتماعه
 معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
 العدميان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر
 فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب
 ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم
 الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين وتابيا بان عدم اللازم يقابل
 وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى
 منهما عدما للوجودى واجيب بان التقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم
 ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء
 اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف
 عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودى
 ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثانى اعنى ان يكون
 احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى
 على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم
 المتضادين مع نصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين * الثالث المتقابلان تقابل التضاد
 كالسواد واليباض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد

بين الخلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد (او بسلب الطرفين كما يقال لاعادل ولا جائر)
 لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا تغيل ولا تخفيف فلم يريدوا بسلب
 الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (او بونه) اى دون الاتصاف بوسط (فيخلو)
 المحل (عن الوسط) ايضا (كالشفاف) الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من
 الالوان (وايضا قد يمكن تعاقبهما) اى تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو
 عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه فى آن واحد (اولا) يمكن تعاقبهما على المحل
 بحيث لا يخلو عنهما (كالحر كتنين الصاعدة والهابطة) فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا)
 يجب ان يكون (بينهما سكنون) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد)
 اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين
 الانواع المندرجة تحت (ولا يكون) التضاد فى هذه الانواع (الا بين الانواع الاخيرة) المندرجة
 تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب
 (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والارذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه
 بالعرض) قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتها فلا يصح القول
 بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس
 شئ من الشر والخير ذاتيا لما تحتها لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملايما والشرية عبارة عن كونه منافرا
 وقد تعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا فليس
 جنسين لما تحتها وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج
 تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو
 ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة
 او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احدهما فى غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين
 طارضيتهما هذا ما ذكر فى المخلص فان اردت تطبيق ما فى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة
 والارذيلة اشارة الى التوهم الثانى الذى اشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو
 الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذى اشار الى جوابه الاول من جوابى المخلص بقوله فمن
 العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والارذيلة ايضا جنسان بينهما
 تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم
 الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض اى هذه الامور الاربعة امور
 طارضة ليس شئ منها جنسا لما تحتها على قياس ما عرفت فكون الشئ خيرا ضد لكونه شرا كما ان
 كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل
 متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) اذا كان حقيقيا (لا يكون الا واحدا فالشجاعة
 ليس لها ضدان) حقيقيان (هما التهور والجبن بل لا تضاد) حقيقيا (الا بين الاطراف)
 كالتهور والجبن وكالفجور والحمود وكالجبرزة والبلادة (كل ذلك) الذى ذكرناه من ان الاجناس
 لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد
 الحقيقى لا يكون الا واحدا (ثبت بالاستقراء) وتنبع احوال الموجودات دون البرهان القطعى
 (والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين) لان المتضادين على تقدير وجودهما داخلان
 فى الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال فى المتماثلين (والثانى)
 وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه (ان اعتبر فيه نسبتهم الى قابل
 للامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر قوله له) اى قبول ذلك القابل للامر الوجودى (فى ذلك

(اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثليين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثاني) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلي) الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع المثليين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثليين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الابطال الكلي اعني قولنا ليس كل مثليين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا يستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثليين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) اى خلو المحل الذي اجتمع فيه المثليان عن احدهما (و) فرع (ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده) وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثليان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثليين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعاً ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لانهم ايضا يكون ذلك الانتفاء صحيحاً للضد مع وجود المثل الباقي (والرابع) ايضا منظور فيه (للا التزام) اى نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القاسم بالمحل المعين واحداً (لهم) اى للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع (الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرر الغمس (الانتضاعف افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتماعاً والسواد كهبتان والحلوكة سوادان ثبت اجتماع المثليين (والجواب ان كل واحد منهما) اى من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) في الشدة والضعف (وتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان التأخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين **المقصود الحسادى عشر**

قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد) لاشك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يفنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (في ذات واحدة) وان كانا في وقتين فصريح بوحدة دفعات توهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير اعني وحدة الجهة لا دخال المتضايفين كالألوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما ان لا يكون احدهما) اى احد المتقابلين (سلباً للآخر) منهما (او يكون والاول) من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان) وسبأى ببيان احوالهما في آخر الموقف الثالث (والافهما الضدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدّين مشهورين (وقد بشرط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان في الغاية (دون الحرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعادين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاقد فذلك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعادين قسماً خامساً (قالوا) اى الحكماء (وقد يلزم احدهما) اى احد المتضادين (المحل اما بعينه كالبياض) اللازم (للشئ اولاً بعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجودياً (للمجسم) فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معاً فلا لزوم هناك لاحدهما اصلاً (امامع اتصافه) اى المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) اى عن ذلك الوسط اما باسم وجودى كالرأى للنوسط

المخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية او غيرها (مثلين باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة النفسية او غيرها لهم فيه (تردد) وخلاف (ويرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والنزعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلا نسي من الاشاعة لامانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلا نسي بان كل مشتركين في الحدوث متمثلان اى في الحدوث (وعليه) اى على ما ذكر من اطلاق التماثلين على المخالفين باعتبار ما اشتركا فيه (بحمل قول الجبار في تعريف التماثل) بالاشتراك في صفة اثبات (فاله تماثل عند الحوادث في وجوده عقلا) اى بحسب المعنى (والزجاج في الاطلاق) اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى (وماأخذه) اى مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فلا يجازان بلتزم التماثل بين الرب والمروب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الخلاف في الغيرين تأخذ ههنا خهم من لا يصف الصفات) اى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر (ومنهم من يصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الامدى عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير الثبات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في المخالف فيا لاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين ~~في~~ المقصد العاشر ~~كل~~ متمثلين فانهما لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ) الاشعري وقد ينوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمه ثنائية الى المخالفين والمتضادين كما انقسما على رأى بعضهم الى المتمثلين والمخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سبأنى واما الثانى فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا ~~كانا~~ كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا يرى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالعنيين في حد الضدين معنيين لا يشتركان في الصفات النفسية يرشد لك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين (ومنعه المعتزلة) واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا (الاشردمة) منهم فانهم (قالوا لا يجتمع حركان) متمثلتان في محل (لنا) في اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) اربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما في محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض) ايضا لان الذات اعنى المساهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ اصلا فلا اثنية فلا تماثل لانه فرع الاثنية (الثاني الازام في العليين النظرين) اى لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري بشئ جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث انه) اى الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتق عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتق عن المحل احد المثلين (فيجوز اتصافه) اى اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) الثنى لان زوال احد الضدين عن المحل صحيح لا تصافه بالضد الآخر (واته) اى ذلك الضد (ضد) ايضا (له) اى للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خلف (الرابع لو جاز) اجتماع المثلين (لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل) العين (سواد واحد) لكننا نجزم بذلك (وفيها) اى في هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه

عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الغاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجتها لان العقل لا يوجب (تضادا في الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والقبح والحل والحرمه) في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لابد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جعلتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هذا (واما اتحاد المحل) الذي لابد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين (فلم بشرطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشيء (بجزء آخر) من القلب (والا انصف الجملة بهما) اى ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بالآخر انصف جملة القلب بكونها عالة بذلك الشيء وجاهلة به معا (اذ) الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شيء (ثبت حكمها) كالعالية والجاهلية والقادرية (للجملة) اى لمجموع ذلك الشيء (عندهم بل زادوا عليه) اى على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا) في التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لافى محل) اى ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اى العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدتين عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القاسم بجزء والجهل القاسم بجزء آخر بمعنى الاجتماع لما ذكره ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب القنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علام ذلك بالتضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انها ليسا بضدين عندهم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما (وثالثها) اى ثالث اقسام الاثنين (التخالفان وهما غير الاولين) اى غير المثليين والضددين (فرسمه) اى رسم الثالث ان يقال المتخالفان (هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس) اى في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان (ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة) فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالتخالفين (غير المثليين فيكني) في رسمهما حينئذ ان يقال هما (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) اى في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثليين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينسب في ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وان كانا ضدتين (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الوجودات (والقيام بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها كالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر (وهل يسميان) اى هل يسمى

في جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) أي أكثرهم الثلاث (هما المشتركان في اخص وصف
 النفس فان ارادوا انهما مشتركان في اخص دون الاعم محال) لا متنازع تحقق اخص
 بدون تحقق الاعم (والا) أي وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في اخص والاعم جميعا
 (فما ذكرناه) في التعريف من الجمع المحلى باللام (اصرح) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل
 ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره
 على الاشتراك في اخص (مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلة مختلفة) لان التماثل يقع
 صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان
 تماثل السوادين معللا باخص وصفهما اعني السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفهما
 اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد
 وهذا الاعتراض مشترك الا ان اخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين
 مختلفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلة مختلفة والقائلون بالخال
 من الاشاعة لا يجوزونه ايضا (وايضاً فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلى) التماثل حيثئذ (على
 رأيهم) اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة تمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما كان طلبة الله تعالى واجبة
 لذاته امتنع ان تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون
 التماثل معللا باخص كامر (اولا) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حيثئذ (كون السوادين مختلفين
 تارة وغير مختلفين اخرى) بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين
 وبطلانه ظاهر (وقال التجار) من المعتزلة الثلاث (هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني)
 قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل (ويلزمه السواد والبياض)
 فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث (و) يلزمه ايضا (مماثلة الرب
 للربوب) اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان
 المشتركين في صفة وجودية تماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وحيثئذ يلزمه ان السواد والبياض
 متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع انه لم يجوز
 كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا (وثانيها) أي ثاني الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل
 لذاتيهما اجتماعهما في محل) واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) أي قولنا معنيان (يخرج عدم
 الوجود) فانهما ليسا معنيين أي عرضيين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذي
 يرادف العرض (و) يخرج (الجواهر) لذلك (و) يخرج (الجواهر والعرض) وهو ظاهر ايضا (و)
 يخرج (القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يستحي عرضا فهذه الامور لا تضاد
 في شيء منها (و) قولنا (بمتنع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما
 (و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون معا) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن
 ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما للمعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين
 معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما
 بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا
 (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة
 الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج عدم الوجود وفيه
 بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن
 التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفى
 فحقه ان يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز

اى عدم اتحاد الاثنين (حكم ضرورى) يحكم به بدبهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي
 (فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية ولهوية (اختلاف).
 وتغاير (بأذات فلا يعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله
 عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما يزداد توضيحه) بنوع تنبيه
 (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما
 (وحدث) هناك (امر ثالث) غيرهما (وان عدم احدهما) فقط (فلا) اتحاد ايضا (اذ لا يتحد المعدوم
 بالموجود) بدبهة والا كان موجودا ومعدوما معا (وان وجدا) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد
 (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد ايضا (وان فرض) بهذا الكلام (هو
 التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد) على الوجه الذى هو مناط الحكم (وظن
 بعض الناس انهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظرى (فختم امتناع الاتحاد
 على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لولم يتحدا) اى لانسل انهما لو كانا بعد الاتحاد
 موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود
 الآخر وهو ممنوع * المقصد التاسع * الاثنان عند اهل الحق (من المتكلمين (ثلاثة اقسام)
 لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالثلاثان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد
 من جهة واحدة فالضدان والا فالتخالفان (احدهما الثلاثان وهما الموجودان المشتركان في) جميع
 (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقد امر زائد عليه
 كالانسانية والحقيقة والوجود والشئبة للانسان وتغاليلها الصفات المعنوية التى تحتاج
 في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف ~~كما~~ التحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة
 النفسية هى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات
 وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية
 ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها (ولزمها) اى يلزم المشاركة في الصفات
 النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال الثلاثان هما الموجودان اللذان
 يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (وقد يقال) بعبارة اخرى الثلاثان (ما يبد
 احدهما مسد الآخر) في الاحكام الواجبة والجائزة والمنتهية جميعا (ولان الصفة النفسية)
 كما عرفت (ما يعود الى نفس الذات لالى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه
 (امر ذاتى ليس لمعنى زائد) يعنى ان التماثل بين الذات لانفسها وليس معللا بامر زائد عليها فهو
 صفة نفسية عندنا (واما عند مثبتى الاحوال منا كما لقاضى فقيه) اى في كون التماثل من الصفات
 النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال
 تارة انه) اى التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير)
 فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (اخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات
 النفسية بل هو منها (وبكفى) في اتصاف الشيء بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراد
 عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون
 تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جعلتها التماثل (لانها بالغير)
 اى بامر موجود مغاير لمحلها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره
 فلا يضر (ثم من الناس من ينسب التماثل لان الشئيين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنيته)
 فضلا عن التماثل (او اخلافا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده
 ثلاثة (والجواب منسج) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك

يكون مطابقا او غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغيرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق (واعلم ان قولهم) اى قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل (لا هو ولا غيره مما استبعد الجمهور) جدا (فانه اثبات للواسطة) بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوى نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بانه نزاع لفظي) لا تعلق له بامر معنوي وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غير او اذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لا شك انه (لا تمنع التسمية) بل لكل احد ان يسمى اى معنى شاء باى اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (والحق) انه بحث معنوي و (ان مرادهم) بما ذكروه انه (لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية) ومعناه انهما متغيران مفهوما ومفحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (في الحال) على ما مر في تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) اى المشايخ (قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (في الذهن والانحداد في الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني (نعم العلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه (وهذا كلام لا غبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لافي المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من التغير جواز الانفكاك من الجانبين فا قدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قد يمت زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان تكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالاجتناب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات ~~المقصود الثامن~~ الاثنان لا يتحدان (الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعنى التغير والانتقال دفعا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض في الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هبولة وانضم الى تلك الهبولة الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بهما وانصف بصفة اخرى هي البياض و يطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهوان ينضم شيء الى شيء ثان فيتحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين الاول ان يكون هنالك شيان كزيد وعمر ومثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هنالك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة و اليه اشار بقوله (هذا)

عند الاشاعة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا بخيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والالزام ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعاً ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلاً فانه غيره قال الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمنع انفكاكه عنه بوجه كالعالم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجود ان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها (واورد عليهم المضافان) كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر في الخير ايضا اذ ليسا بمختارين (ولا يلزمهم فانهما غير موجودين) لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم (لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري) في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الخير ايضا لامتناع تحيزه (لا يقال) في الجواب عن هذا اليراد (يجوز انفكاك باري عن العالم في الوجود) بان يوجد الباري ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن الباري في الخير) فان العالم متخير ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الخير ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتخييره ولا يجوز شي منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والخير مع ان جواز الانفكاك عنه في العدم فقط او الخير فقط كان كافياً في دخولهما في الحد (لانا نقول لو كفي الانفكاك من طرف) في الانصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافياً في تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الامدي مردوداً بما ذكرناه (ف قيل) في الجواب عن اليراد (المراد جواز الانفكاك) من الجانبين (تعقلاً) لا وجوداً (ومنهم من صرح به) فقالا الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (الباري) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بما البرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجيب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم اوحيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري معدوماً او متخيئاً بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جاز كون التعقل اعم من ان

من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ما هيته مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشريعة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انفسا ما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق (فلا يجب) حيثئذ (اشتراكها) اي اشتراك الوحدات (في الحكم) فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فيها ما هو وجودي) كالوحدة الانصالية والاجتماعية على ماسياتي (ومنها ما هو اعتباري) بعض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ما هو زائد) على ما هيته الواحد كوحدة الانسان مثلا (ومنها ما هو نفس الساهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها (ومنها ما هو جزؤها) اي يجوز كونها جزءا منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلا جاز كونها جوهر في بعض وعرضا في بعض آخر (فتنبه له) اي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه يتفكك في مواضع متعددة ^{في المقصد} السادس ^{في} الوحدة (تنوع) انواعا (بحسب ما فيه ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها (في النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفكان في الساهية الثوبية (وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم) عددا كان او مقدارا (مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة) كشيئين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث (وفي الاطراف مطابقة) كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الآخر (وفي النسبة مناسبة) كزيد وعمر واذا اشار كما في بنوة بكر ^{في} المقصد السابع ^{في} الاثنان هما الغيران) اي الاثنيتية تستلزم التغير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين منهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج) بقيد الوجود (الاعداد) فانها لا توصف بالتغير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عد مان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله (اذلا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفا عندهم فان قلت ليس قد مر ان الاعداد تمايز عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت ليس اجيب عن ذلك بان التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال) ايضا (اذ لا تثبتها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والاخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (مالا ينفك) اي مالا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) اي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وابسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين (و) قولهم (في حيز او عدم لبشمل التخيير وغيره) وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين باثنيهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعتراض عليه بانا اذا فرضنا جسيمن قديمين كانا متغيرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم بناء في عدم غير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار

حلول سريان عند من ثبت هذه الامور (او) ينقسم (الى) اجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق
 (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) المخصص فانه مركب من اجزاء مقدارية مختلفة الحقيقة
 بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزائه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة
 لكنها متوافقة الحقيقة (والواحد بالاتصال بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالتويع) فان الماء
 الواحد اذا جرى كان هناك ما أن متحدا في الحقيقة النوعية (واحد بالموضوع) اي بالمحل
 (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض وتحل
 في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد ولما عند من يقول
 بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالتويع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال
 الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها
 ببعض حتى تحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء
 متشابهة او مختلفة (وانه) اي الواحد بالاتصال (يقال لمقدار بن تلاقبان عند حيد)
 مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزائبة (و) يقال ايضا (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما
 (حركة الاخر) وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الاتصاف فيه طبيعيا كالفصل وهذا
 القسم شبه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت انه واحد من جهة
 كثير من جهة اخرى (لجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) اي غير خارجة عنها وحينئذ فاما تمام
 ماهيتها وهو الواحد بالتويع) كالانسان بالتمية الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده
 واحدة بالتويع (او جزءا فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها
 (فهو الواحد بالجسم) اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه
 كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك
 (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا الى افراده (واما عارض) اي تكون جهة الوحدة امر عارضا
 للكثرة اي محولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد بالموضوع
 ان كانت جهة الوحدة موضوعا بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد
 في الانسانية) فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع
 لهما بالطبع (او) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة
 (كما يقال القطن والثلج واحد في البياض) فان الابيض محمول عليهما طبعيا وخارج عنهما (اولا)
 اي لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امر عارضا لهما وذلك بان لا تكون محمولة عليها اصلا
 (كما يقال نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة) ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن
 بحسبه تتكمن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته
 وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان
 في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر
 اتما بطلق حقيقة عليهما واذا اختبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل
 الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما
 نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لهما وان اعتبر اتحاد
 النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول (وقد يسمى)
 الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضة للكثرة (الواحد بالنسبة) وانت تعلم
 ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو (بالتشكيك و) تعلم (ايهما) اي اي
 هذه الاقسام (اولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة

وحكم بان حصول احد هما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق في المقصد الرابع
مراتب الاعداد انواع مختلفة بالماهية فانها وان كانت مشتركة في كونها كثرة لكنها متميزة
بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك (لاختلافها بالاوزان كالصمم والمنطقية) والتركيب والاولية
واختلاف الاوزان يدل على اختلاف اللزومات فالعشرة مثلا تشارك ماعداها في انها كثرة
وتتميز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من انواع
الاعداد (بوحدها) التي تبلغ جلتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيتها
وليس لها جزء سوى الوحدات فاقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من
جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع
المخصوص منشأ الخواص والاوزان العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات
بعد اجتماعها (لا الاعداد) اى ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التي فيه فالعشرة) مثلا (بمجموع
وحدات ملفها ذلك) المذكور الذي هو العشرة اى حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة
(وقال ارسطو انها) اى العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة) ولا غير ذلك من الاعداد
التي يتوهم تركيبها منها (لا مكان تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فالتك اذا
تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها
(بل هي عشرة مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية
ليس اولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة والخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها
لزم الترجيح بلامرجه وان تركبت من الكل لزم استثناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها
كاف في تقويمها فبستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار
القدر المشترك بين جميعها اذ لاندخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها
الذي يبنى بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعترافا بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان
تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلامرجه لان اشتمال
تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحها ويحجب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن
لخصوصيات الاعداد المتدرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال
الاول في المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو (اى الواحد) اما ان لا ينقسم الى جزئيات
بان يكون تصويره مانعا من حله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص او ينقسم) الى جزئيات
بان لا يمنع تصويره من الشراكة (وهو غيره) اى غير الواحد بالشخص ويسمى واحد الا بالشخص
(وانه) اى الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجهه) وكثير من وجه آخر
(اما الواحد بالشخص فار لم يقبل القسمة) الى الاجزاء اصلا (فهو الواحد الحقيقي وهو) اى الواحد
الحقيقي (ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم) اى سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة)
الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاما ذو وضع) اى قابل للاشارة الحسية (وهو النقطة)
المشخصة (اولا) يكون ذا وضع (وهو المفارق) المشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة)
فاما ان ينقسم (الى اجزاء) مقدارية (متشابهة) في الحقيقة (وهو الواحد بالاتصال) فان كان
قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على رأى
من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص
التصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأى مثبتة
بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهوى او ما يحل في المقدار او في محل المقدار

الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير
 صحة في الوحدة لايتأتى في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم
 الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان
 مفهوم الانقسام لازماً له ثم قال (ولايبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير)
 يعنى انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لاتقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لاتقابل بين الكثرة
 والوحدة التي هي جزءها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيالية كما تقرر لا انه لاتقابل بالذات بين
 مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبار التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى
 بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصداً عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة
 التي هي جزءها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تظراً على
 موضوع الكثرة فتبطلها وتغيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة
 على موضوع الوحدة النافية اياها كما واحد صب في او ان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان
 الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد
 كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها
 ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا
 نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع
 اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك أمكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان
 المتصور محالاً ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالتصور ببق
 ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث
 يحصل منها شئ واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركز منها شئ واحد
 فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع
 من حيث هو مجموع فلا انحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة
 للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة فلا انحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة
 هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع
 الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتزمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلاً
 وحدتان فليس هنالك شئ يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج
 عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلاً هذا
 هو مقصد القوم في هذا المقام لان بين مفهومى تعريفهما تقابلاً بالذات او بالعرض والقول
 بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احدهما على الاخرى المبطله اياها تقابل التضاد باطل
 لما عرفت من عدم الانحداد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة
 اعنى الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة
 على موضوع كثرة مخصوصة ومبطله اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لمساهية الكثرة
 ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لانوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان
 الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا توجب ايضاً امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة
 المبطله للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضاً في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم اننا علم
 ان ذاتيهما مما يتقابلان جزئاً مع قطع النظر عن المكيالية والمكيالية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم
 من انما هو ابتداء ذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئاً
 واحداً وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شئ واحد

عن الامام الزاوي في باب التعين (والجواب) عنه (ماسبق) هناك بعينه * المقصد الثالث
 بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة
 الوحدة والكثرة ليست ذاتية) اي ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا يعرضان لموضوع
 واحد بالشخص) اي ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معبر
 في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة
 ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما
 ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت
 احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع
 الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها (ولان الوحدة متقدمة) وجوبا (على الكثرة)
 لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (متضايفة) للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم
 لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضاد
 (ولا ضد لها) اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة
 (فلا تكون) الوحدة (عدما) لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ولا السلب والايجاب
 لان احدهما لا يقوم الآخر (ولا ضد) ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم
 من التقويم دليلا على نفي التضاد والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضاد ظاهرة جدا ويقرب منها
 دلالة على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكية متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل
 الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضاد لظهور دلالة عليه
 واما دلالة على نفي التضاد فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة
 والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة
 بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيالية فان الواحد) اي الوحدة (مكيال
 للعدد وطأله) بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية (والعدد مكيل بالوحدة
 ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس) فلذلك لم يحز ان يكون الشيء
 واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية
 والمكيالية متضادتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضاد بالعرض وبين عارضيهما تقابل
 التضاد بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لهما والعلة والمعلولة من الامور
 المتضايفة قال المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور تشاركه
 في الحقيقة) سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا لو انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم
 الى اعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة) كفراد
 او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان
 وفرس وحمار داخل في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون
 الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم (ولا يخفى ان تقابلهما) اي تقابل المذكورين
 في تعريف الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب وانه) اي تقابل السلب والايجاب (تقابل
 بالذات) فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكره
 (الا ان يجعل) اي الوحدة والكثرة (امرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذ حينئذ
 جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل
 على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء
 بحيث لا ينقسم مفهوما مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوما مغاير لمفهوم

انفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخرى ان اتصالهما في الحالتين معا هو الهوى الذى لا اتصال لهما في نفسها ولا انفصال بل تجماع ككلا منهما وهى هى وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين الشخص فان الجسم الذى يطا الواحد اذا جزئى زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعدا ما يدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون الشخص (وايضا فالوجود يجمع الكثرة والوحدة لانجما معها) ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) اى من حيث تلا حظ كثرته وتفصيله (موجود وليس) من هذه الحثية (بواحد وذلك دليل التغاير) اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شئ من جهة صدق عليه الاخر من تلك الجهة (وهى) اى الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) اى الماهية (من حيث هى تحمل الكثرة) اذا اخذت (مع الوحدة تأبعا) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس مامر في بحث الوجود (والكثرة) ايضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هى قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آية عنها (و) الكثرة (غير الوجود والابليزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كياء في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التى هى وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايحدا جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيان بمثل مامر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتى المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح بمساوفة الوحدة للوجود نوع اشعار ببدايتها على قياس بدايته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات ترسم صورها في آلاتها ثم تنزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترسم في العقل اى في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا اذا اجتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في آلتها واذا اجتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى ككل من الوحدة والكثرة بصاحبتهما الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بهما تعريف حقيقى **المقصد الثانى** قد اختلف في وجودهما فاثبتة الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطاعت (انت فيما مر) (على المأخذ) من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هى نقبض اللا وحدة عدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا ولا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب الثانى لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فلا وحدة و وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (وبخص الوحدة هنا) دليل دال على كونها وجودية هو (انه لو كانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة) التى تقابلها لامتناع ان تكون عدما مطلقا او عدما لشيء آخر لا تقابله واذا كانت عدما للكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة ايضا (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدما لعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله

لعروضه للعدم) ويستحيل ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه (ولانفس عدمه لان عدم قبل) اى قبل الوجود (كالعدم بعد) اى بعد الوجود في كونه نفس عدم (وليس قبل كبعده) لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولاشك ان ما به الامتياز اعنى التقدم غير ما به الاشتراك اعنى نفس عدم (فان هو) اى التقدم (امر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللا تقدم العدمى لصدقه على المتمتعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لابد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه انا تمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض لعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودى لا يعرض لعدم) بالضرورة وكونه نقيض اللا تقدم لا يقتضى كونه موجودا خارجيا (بل هو امر اعتبارى) فلا يقتضى معروضا موجودا في الخارج ولما يمكن ان يقال كون التقدم امرا ثبويا مما يشهد به البداة اجاب بقوله (والحكم بثبوته) اى بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) بديهته دون العقل (وحكمه) في المعقولات الصرفة (مردود كما في تحيز الباري) فان الوهم يحكم بديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متخير ومخصوص بجهة (و) كما في (كون كل مرئى مقابلا للرأى) (او في حكمه) كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذا الحكمان باطلان لان الباري تعالى ليس بمختار اصلا وهو مرئى في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية واللاحقية عد ميثان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهته العقل فلا بد لهما من معروض ذاتى هو الزمان قلت هذا مسلم لكم لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتبارى

المرصد الرابع في الوحدة والكثرة

فانهما من الامور العامة المعارضة للوجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) المقصد الاول الوحدة (تساوق الوجود) اى تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة (وكل موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذى هو ابعده الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة مثلا عشرة (واحدة من العشرات وهو) اى اتصاف الكثير بالوحدة (لا يمنع تقابلها) اى تقابل الوحدة والكثرة (فانهما لم يعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير) الذى عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدوا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلها فان قلت فلي هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفت به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير باعرض (ولاجل ذلك) التساوى الذى بينهما (ظن بعضهم انها) اى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين (ويطله انه لو كان الوجود) الشخصى (نفس الوحدة) الشخصية (لكان التفريق) الواقع في الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم الشخصى وايجاد الجسمين الآخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (انه) اى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعض بآرته البحر الاخضر اعدامه وايجاد البحرين الآخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على انه مجرد استبعاد لآلينا في الجواز العقلى (مكابر) لمقتضى عقله (لا يخاطب) ولا ينشأ ظر وانما جوزه من حوزة بناء على ان الصورة الحسية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها

في الامور المرتبة طعنا او وضعها مع كونها موجودة مما (ولان ذلك المجموع) المركب من تلك الحوادث الموجودة على اجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث ايضا للمعرفة (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلا) في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء (خارجا) عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه (وانه محال وامامتعاقة) في الوجود يوجد بعضها سقيم بعض (ولابد له) اي لذلك المجموع (من محل يختص به) اي بالحادث المعروض اولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) اي اختصاص مجموع الحوادث (بمحدث دون حادث آخر ترجيح بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او يتعلق بمحل لا اختصاص له بمحدث معين كان نسبه الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع الى من حدوث غيره به (فاذله) اي لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل واحدة منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط اللاحق) وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود (ومقرب للملألة الموجودة) القديمة (الى المعلول) المعين (بعد بعد هاتين) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبطله عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهي من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخرج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل التوبة اليه فيوجد (وهو) اي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (المسمى بالامكان الاستعدادي) لذلك الحادث (وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى) من استعداد العنصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم (الصرف) والشيء المحض (فاذن هو امر وجودي ومحله) الوجود ايضا (هو المادة وهذا) الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي (مبنى على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار) والقول بالاجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص بجسده ببعض دون بعض الا لا خلافا في استعدادات القوابل وسببين ان المبدأ مختار بفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به لوجوده في الخارج وقال الامكان امر عقلي لكنه يتعلق بشيء خارجي فن حث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو بوجوده في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شيء هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج * واما المدة فلو جهين الاول ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقسيم الزمني) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتناؤه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نفصوا عن هذا الجواب بان القلبية والبعديتين اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو ونجته ان يقال لما ذا فاذا اجيب بان تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه التجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم نجته ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر * الوجه (الثاني ان عدم الحوادث متقدم على وجوده ضرورة) اذ لا معنى للحوادث الا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده

البحوث الحدوث (انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث الزماني (يستدعي
 مادة) اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسميا
 يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق
 مشتملان عليها (ومدة) اي زمانا (اما المادة فلانه) اي الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر
 (والامكان) امر (وجودي) لما مر من ادلة وجوده في بابه (يستدعي محلا) لامتاع قياس الامكان
 بنفسه (موجودا) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالعدم (وليس) ذلك المحل (نفسه) اي نفس
 ذلك الحادث الممكن (اذ لا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى
 يقوم به امكانه (ولا) امرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون
 محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم
 بمباينته (كقدرة القادر مثلا) اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل
 وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) اي القدرة بل صحتها (معطاة بالامكان) اذ يقال صح من القادر
 ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لما ذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لكون الممكن
 في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهي
 الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر العلول
 عن علته وايضا امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقبسة
 الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا
 منفصلا عنه مبايناله (فهو) اي ذلك المحل امر (متصل به) اي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام
 امكانه (وهو المادة) ولا بد ان تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفي المباحث
 الشريفة ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة
 يوجد معها كالنفوس الناطقة (فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم معترفون به) والامور
 الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل
 موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذي يستدل به على وجود محله (هو الامكان
 الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي) لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشيء عند انساب
 ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت
 بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف
 قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم بوجه
 الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه) اي تحقيق كلامهم في هذا المقام
 (ان الممكن ان كفي في صدره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتي اللازم لماهيته (دام بدوامه) لان الواجب
 تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي
 كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالعلول الاول (والا)
 وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور (احتاج الى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان)
 ذلك الشرط (قديم ادام) الممكن (ايضا) بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن
 الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن
 المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف
 ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث
 محتاج ايضا الى حادث ثالث فله (وهلم جرافيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) اي تلك
 الحوادث المترتبة (امام وجوده معا وهو باطل لماسياني) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل

فالهوى قديمة والا احتاجت الى هوى اخرى هي منفعة بقبول الصور فلا تكون فاعلة والا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحجة وهو ظاهر والمراد بالقضاء هو الخلاء ولولم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فقال اليه ابن زكرياء الطيب الرازى واظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في القدماء الخمسة (وستقف على ما اخذهم في اثناء ما يرد عليك) في الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية في المقصد السادس في ابحاث الحدود (وهي ايضا راجعة الى امرين) (احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) اى لوجوده (اول هو) اى الحادث (معدوم قبله) اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم الزمانى (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى (فيكون) الحادث بالتفسير الثانى (اعم) منه بالتفسير الاول (اذ المعلوم القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى) الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) في اثبات الحدوث الذاتى (الممكن لذاته غير مقتضى للوجود واغيره مقتضى له وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على اثنين (فاذن لا وجود) اى عدمه (مقدم على وجوده) تقدم ما (بالذات وهو) اعنى تقدم عدمه على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتى) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان عدمه لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزأ لعلته ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدودا ذاتيا (ويرد عليه) اى على الدليل الذى ذكره (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاءه) اى اقتضاء الممكن (لذاته العدم ليكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستندا الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية حدودا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره فى اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية) فى الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضاءه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا فيمكن نكته في الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه) اى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق عليه (فهو) اى ذلك السابق (اماعدمه) الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق (او امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بامرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلة سبقا يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتى مخصصا بالواجب تعالى (وثانيها) اى ثانى

العلة لكن هذا الاستناد امر (وهي لاحقيقه له في الخارج) فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى
 العدم المستمر استنادا وهما جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقة وكلاهما
 في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (وعن السادسة مثله) وهو ان يقال
 الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها
 الى ذات الاربعة استناد وهي لاحقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز
 الاستناد الحقيقي دائما (وثانيهما) اي ثاني الامرين من مباحث القديم (انه يوصف به) اي بالقدم
 (ذات الله تعالى اتفاقا) من الحكماء واهل الملة (و) يوصف به ايضا (صفاته عند الاشاعرة) ومن
 يحدوحدوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعتزلة
 فانكروه لفظا) اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن
 انكارا بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له) اي الله تعالى (احوال الاربعة لا اول لها هي الوجود
 والحياة والعلم والقدرة) اي الموجودية والحياة والعالية والقادرية فانها احوال ثابتة لله
 سبحانه وتعالى ازا (و) اثبت (ابوهاشم) منهم حالة (خامسة) هي (علة الاربعة) المذكورة (ومبررة
 للذات) اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية (هي الالوهية) فقد اثبتوا مع الله
 في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله (كذا
 قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه) الامور التي اثبتوها (احوال)
 لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى
 المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم (احتج المعتزلة) على نفي الصفات
 القديمة التي اثبتوها الاشاعرة (بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا)
 مع ذاته تعالى (صفات) اي اوصافا (ثلاثة قديمة سموها اقانيم و) هي بمعنى الاصول واحدها اقنوم
 قال الجوهرى واحسبها رومية (هي العلم والوجود والحياة) وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة
 بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود هو سهو (فكيف)
 لا يكفر (من اثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (او اكثر) كما اذا ضم اليها
 التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء والبد وغيرهما (والجواب انهم) اي
 النصارى (انما كفروا لانهم اثبتوها) اي الاقانيم المذكورة (ذوات) لاصفات (وان تحاشوا عن التسمية
 بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح والمستقل
 بالانتقال لا يكون الاذانا) واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات
 القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفروهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
 لا يثبتهم آية ثلاثة كما بدل عليه قوله عقيب وامن الله الا الله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد
 لا يكون كافرا (وسأيتك في بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى (تتمة لهذا الكلام) واما غير ذات الله
 تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع التكلمين (لان ما سوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث
 عندهم) (وجوز الحكماء اذ قالوا العالم قديم) على التفصيل الذي سنتطلع عليه في البحث عن حدوث
 العالم (واثبت الحرثانيون من المجوس) وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرثان
 (قدماء خمسة اثنان) منها (علمان حيان) والاولى كافي المحصل اثنان حيان فاعلان (وهما الباري
 والنفس) اما الباري فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم واما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ
 للحياة وهي الارواح البشرية والسموية فهي حية لذواتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثا
 لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تعلق بها تعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لاعالة ولا حية) ولا فاعلة
 بل واحد منها منفعل واثنان لافاعلان ولا منفعلان (هي الهبولى والفضاء والدهر)

وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر (السادس زوجية الاربعة) مثلا (معللة بذاتها) من حيث هي
 (دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية
 ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد مالاول له الى غيره (قلنا) جواب لقوله
 فان قلت اى قلنا في جواب كل ما ذكرتموه (دليلنا) الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقاءه الى
 المؤثر (اقوى) مما تمسكتم به في جوازه وذلك (لان المؤثر) في الباقي (حال البقاء املا اثره) فيه اصلا
 فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه (او هو) اى تأثيره في الباقي (تحصيل الحاصل) فيكون
 ايضا باطلا بالضرورة (كما مر) هكذا اجاب الامام الرازى وقال واما الاجوبة المفصلة فذكره
 في المطولات قال المصنف (وقد عرفت ما فيه) اى ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التأثير في الباقي
 وان كان قديما هو ان يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيليا للحاصل ولا في امر متجدد لاتعلق له
 بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة
 بقوله (بل الجواب اما عن دعوى الضرورة) في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء (فالنع) لان دعوى
 الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة (وحكاية) العلة مع (المعول) المستند اليها في البقاء (و) حكاية
 (الشرط) مع المشروط الذى يستند اليه في بقاءه (فرع ثبوتها) ونحن (لا نقول به) اى ثبوتها
 اذ لا عليا ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلازوم وهذا
 ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع الى مذهبه
 ولم يلتفت الى فرض الایجاب (والعالمية) عندنا (نفس العلم) لامعللة به مع قدمها كما ادعىتموه
 نعم يتجه هذا على القائل بالخال (وارادتنا غير مؤثرة) اى لا تدخل لها في وجود افعالنا (فلذلك
 جاز تعلقها بالموجود) الباقي حال بقاءه اذ لا تأثير من هنا كابتداء ولاد واما فلا محذور بخلاف
 ما اذا تعلق به التأثير اذ كان ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود (واما عن المعارضات) الدالة على
 جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب (فعن الاولى ان الشرط) في استناد الاثر الى المؤثر (كونه مسبوقا
 بالعدم وهو غير المدم السابق) وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفعالية الفاعل بل يجامعها
 وقابل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا
 (وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذى لا اول له) وهو القديم (وما ذكرتم فيه) اى في الباقي الذى
 لا اول له (مصادرة وفي غيره لا يفيد) يعنى ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك
 فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الامتناع كون القديم ممكنا
 واثر الشيء وان اردتم به ان الباقي الذى له اول وهو في حال بقاءه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم
 ولا يجديكم نفعاً فان قلت اذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة
 فان الباقي الذى له اول قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذى لا اول له
 اذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه (وعن الثالثة ان العقل) ببديهيته (يحكم بان القديم)
 الذى هو مستمر الوجود في الازل (لا يحتاج) الى مؤثر يفيد الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا
 هو مطلوبنا (ولا يجب) منه (كون الحدوث شرطا) للحاجة ومعتبرا فيها وحده اومع ضيره على انا
 قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التأثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا
 بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التأثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القديم الذى هو الحدوث
 في الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه (وعن
 الرابعة) انا نختار (انه) اى الواجب تعالى (مستجمع) في الازل (لشرائط الفاعلية لكنه) فاعل
 (مختار) فله تأخير الفعل الى اى وقت شاء (فلا يلزم قدم اثره) انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات
 وهو ممنوع (وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم) وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم

غير واقع دائماً ويدفعه ما قد قيل من اننا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارناً لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً وقد يقال تقدم القصد على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زماناً لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافياً فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا الى افعالنا (واما استناده الى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم (فعله الامام الرازي لان تأثيره فيه) اي تأثير الموجب في القديم (اما في حال بقاءه) اي بقاء القديم (وفيه ايجاد الموجود) وهو محال (واما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثاً) وقد فرضناه قديماً هذا خلف (فان قلت قد يحتاج) ذلك القديم (بالضرورة) الى الموجب (في البقاء) فيكون مستمراً دائماً بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره (كالعلول) الباقي فانه محتاج في بقاءه (الى علته) كاحتياج حركة الحسام في بقائه الى حركة اليد (والمشروط) الباقي فانه ايضا محتاج في بقاءه (الى الشرط) كالعلم المحتاج في بقاءه الى الحياة (والعالية) المحتاجة في بقائها (الى العلم) واذا قديراد بقاء الشيء على وجوده وهو) اي بقاء الشيء على وجوده (نفس وجوده في الزمان الثاني والا) اي وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائداً عليه (فلا بد ان يكون موجوداً حاصلًا في ذلك الزمان) فننقل الكلام الى بقاءه (وتسلسل و) قديراد بقاء الشيء (على عدمه) وبقاؤه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني اذ لو كان زائداً عليه لكان موجوداً قائماً بالعدم وظهر ان الارادة تتعلق بالشيء حال بقاءه سواء كان موجوداً او معدوماً فيكون في تلك الحال محتاجاً مستنداً الى علة واذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم الى الباقي دائماً في بقاءه ودوامه الى موجب مستلزماً لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر (ثم انه) اي ما ذكره الامام في ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب * معارض بوجوه * الاول العدم ينفي الوجود والفاعلية) اي عدم الاثرين في وجوده وهذا ظاهر وينافي ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافي للالزام منافي للملزوم واذا كان كذلك (فلا يكون السابق منه) اي من عدم الاثر (شرطاً لهما) اي لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلاً له ضرورة ان شرط الشيء لابنائيه واذا لم يكن العدم السابق شرطاً لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب (الثاني هو) اي الاثر (حال البقاء ممكن لان الامكان لازم) للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر (والمحوج الى العلة هو الامكان) فيكون الباقي حال بقاءه محتاجاً الى المؤثر فلا يكون له الاحال البقاء اعني القديم يجوز استناده في بقاءه المستمر الى المؤثر (الثالث ابطالنا كون الحدوث شرطاً للحاجة) اي ابطالنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءاً او شرطاً فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر والالكان الحدوث معتبراً في الحاجة اليه (الرابع الواجب تعالى لو استجمع في الازل شرائط المؤثرية) في اثر من الآثار (قدم اثره) المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (والا) وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل (توقف) تأثيره في اي اثر فرض (على) امر (حادث) معتبر في مؤثره فننقل الكلام الى ذلك الحادث (وتسلسل) لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر (الخامس الامكان محجوج في العدم) كما هو محجوج في الوجود (لما مر) وانه) اي العدم كعدم الحوادث (لا اول له) بل هو مستمر لا يفقد جاز استناد المستمر في استمراره الازل الى غيره

في ابحاث انديم وهي امران (اى هي راجعة اليهما (احدهما انه) اى القديم (لا يستند الى القادر المختار) اى لا يكون اثر صادرا منه (اتفاقا) من المتكلمين وغيرهم (والحكماء انما استندوه) اى القديم الذى هو العالم على رأيهم (الى الفاعل) الذى هو الله تعالى (لاعتقادهم انه) تعالى (موجب بالذات) لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات (لم يمنعوا استناده) اى استناد القديم (اليه) تعالى (فالحاصل جواز استناده الى الفاعل (الموجب اتفاقا) من الفريقين (بان يدوم اثره) اى اثر الموجب (بدوام ذاته) فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر (ويمتنع استناده) اى وامتناع استناده (الى) الفاعل (المختار اتفاقا) منهما ايضا (لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى اليجاد) دون فعل الموجب اذ لا قصد له (وانه) اى القصد الى اليجاد (مقارن لعدم) اى لعدم ما قصد ايجاده (ضرورة) فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهية (فزاعهم) في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم (مائل الى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجبا او مختارا) حتى اوافقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لا تفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجد يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل * واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان ينزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابوهما شمس من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحسية والموجودية معللة بخامسة هي الالهية وكلها قديمة والاشاعة كافة زعموا ان الله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم متافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل النزاع فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم مالا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه مالا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف (ولقد عثرت في كلام القوم على منع الامرين) يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب (اما استناده الى المختار فجوزه الامدى وقال سبق اليجاد قصدا) على وجود المعلول (كسبق اليجاد ايجابا فكما ان ذلك) اى سبق اليجاد اليجابى (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا) بان يكون اليجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولا فرق بينهما) اى بين اليجادين (فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم) وحيث جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الامدى ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فقد م شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك

على لزوم الامكان للمساهية (بان حدوث العالم) اى وجوده (غير ممكن في الازل) لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا (ثم يصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا فيما لا يزال) فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما (وكذا فاعلية البارى تعالى) للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال (وايضاً فيحدث) للممكن المقدور (مع) بقاء (الوجود امتناع المقدورية) لان الموجود بمنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل (بعد امكانه) اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازالة الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية (وغير مستلزمة له) وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازل اى ثابت ازالا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستترا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الامكان للمساهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارى لها ايضا واذا قلنا ازيلته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم ان الاولى لا تستلزم الثانية لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستترا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممثلا فلا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنات دون المكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستترا ازالا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستترا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينسب في الامكان الذاتى مثلا الحادث يمكن ازيلته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازل وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا يمكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لاجزائه ونقول انه ممتنع في الازل ويمكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتى معتبرا بقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتى اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسرفيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذى لا يقتضى الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا اوجد علته احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتها الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والاتوارد علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والالم يبق الوجود والعدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال والجواب (عن الثاني انه) اى كون المقدور مقدورا (امرا اعتبارى) فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله (و) ان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فلا عرض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتى) بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافى الامكان الذاتى (مع) انه قد ثبت فيما سبق (ان الباقي) حال بقاءه (مقدور) ومحتاج الى مؤثر يفيد البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور المقصد الخامس

سبب العدم كما فيس في وجود الممكن (بغنى عن وجود المؤثر) في الممكنات الموجودة. فينسدياب
اثبات وجود الصانع (قلنا سبب العدم عدم) لان اعدام العلولات مستندة الى اعدام علالها (فعدمه)
اى عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعاً (ويحصل المطلوب) وهو استناد
وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالاً على وجود الصانع (وثالثها) اى ثالث
تلك الابحاث (ان الممكن لا يحتاجه الى العلة) المؤثرة في وجوده للممر (وكون الاولوية) الناشئة
من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب (غير كافية) في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك
العلة اولى بلاوجوب وكان ذلك كافياً في وقوعه فلغرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم
في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجيح احد المتساويين
بلاسبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقت كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية
لاتنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص
احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير
كافية (فالم يجب) وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه
السابق) على وجوده لانه وجب اولاً وجوده من علته فوجد (ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود)
واخذه معه (بمتنع عدمه) والاجاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه اللاحق) لوجوده
فانه وجد اولاً فامتنع عدمه ووجب وجوده (فله) اى فللممكن الوجود (وجوباً) يحيطان بوجوده
(وهما باغير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه
(فلا ينافيان الامكان الذاتي) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا
عن كونه موجوداً وقس على ذلك حال الممكن المعلوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة
وجوده والثاني من عدمه **و** رابعها **ان** الامكان لازم للماهية (الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه
اصلاً) والاجاز خلو الماهية عنه فيقلب الممكن ممتمناً او واجباً ان كان خلوها عنه بزواله
عنها (او بالعكس) اى ينقلب الممتنع او الواجب ممكناً ان كان خلوها عنه بخدوئه لها بعد مالم يكن
(وانه) اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين (بنى الامان عن الضروريات) فيرتفع
الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجسازات لجواز
انقلاب بعضها الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان
المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والام لا تكن تلك الذوات
تلك الذوات لاتفناء مقتضياتها من حيث هي هي (وربما يخرج عليه) اى على لزوم الامكان
لماهية الممكن (بان) الامكان ان لم يكن لازماً لها بل حادثاً فقول ان (حدوث الامكان)
لها واتصافها به (اما) ان يكون (لامر) يقتضى ذلك الاتصاف (وهو) اى الامكان باعتبار
وقوعه صفة لها (ممکن) لحدوئه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان (فتسلسل)
الامكانات الى غير النهاية (اولاً) يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه (فيلزم نفي الصانع)
اى لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شيء يقتضيها (اونقول حدوئه)
للماهية (ان توقف على حادث) آخر (تسلسل) بان يكون كل حادث مسبوقاً بحادث آخر لالى نهاية
(والا) وان لم يتوقف حدوئه لها على حادث آخر (فاختصاصه) اى اختصاص حدوث الامكان
(بذلك الوقت) الذى حدث فيه يكون (بلامر جح) هذا خلف (والحق ان الدعوى) وهي ان الامكان
الذى يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكها عنها (اظهر من) هذين
(الدليلين) لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريدها عن طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين
مناقشات لاتخفى على ذوى الفطنة وتقدير صحتها لاشبهة في خفاء مقدماتها (وربما يشكك عليه) اى

علة لا تصافه بالحاجة وهذا كلام متفح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقات بل اريد انها امور اعتبارية لاحاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا به الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعاً وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لتسبة الوجود الى الماهية فيأخر عنها كالحديث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان تتصف به واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الاحال كونها موجودة **وثانيها** اي ثاني ابحاث الممكن (الممكن لا يكون احد طرفيه) اي الوجود او العدم (اولى به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور حينئذ ان يكون احدهما اولى به لذاته والالم يكن هناك تساوق قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالمتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما ينافي بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصله الى حد الوجوب (ومنهم من جوز ذلك) اي كون احد طرفيه اولى به لذاته (فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة) اي غير الفارة (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضها اذ لو لان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها لا يتحقق جميع اجزاء علامها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولوية لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادهما ظاهرا لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن (وانه) اي كون احد طرفيه اولى به لذاته (باطل لان الطرفين الاخران امتنع) بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاول لذاته (واجبا) فبصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هذا خلف (والا) وان لم يمتنع الطرفين الاخر (فاما ان يقع) الطرف الآخر (بلا علة وانه محال) بدبهة (لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالرجوح اولى) بان يمتنع وقوعه بلا علة (واما) ان يقع الطرف الآخر (بعلة فهذا) اي ثبوت الاولوية للطرف الاول (يتوقف على عدم تلك العلة) التي للطرف الآخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والالم يكن علة له (فلا تكون) تلك (الاولوية) الثابتة للطرف الاول ثابتة له (لذاته) اي لذات الممكن وحده (بل) تكون تلك الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه والمفروض خلافا) وهوان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا (فان قيل) اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فبصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولاستحالة في وقوع الطرف الراجح (فيكني في) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضمما الى ذات الممكن (وانه) اي ما ذكر من كون عدم

مسترة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لما هية الممكن خروج من العدم الى الوجود
سمى بالحدوث والا كانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف
بالوجود فاحتياجهما الى المؤثر في هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجودة
للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجودة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشب
واللبنات وتلك الحركات علة معدة لا وضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة
الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها واما الثاني
فلان العقل لوجوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة
امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب
الشبهة الرابعة من ان عدم العلول لعدم العلة وان كانا مستمرين (وقيل) المحوج الى المؤثر
هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة (وقيل) المحوج هو (الامكان
بشرط الحدوث) فيكون الامكان علة محوجة والحادث شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا دليل
الفرق بين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحادث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شطرا
(وقيل الكل) اي كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قاله الامام الرازي (لان الحدوث صفة
للوجود) لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعاً (فيما خر) الحدوث (عن
الوجود) لان صفة الشيء متأخرة عنه (وهو) اي الوجود (متأخر عن تأثير العلة) اي عن اليجاد
(التأخر عن الحاجة) لان الشيء اذا لم يخرج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثره فيه كما في الواجب والمنتهى
(التأخر عن علة الحاجة) بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث علة للحاجة اوجزا لها
او شرطا (تأخره عن نفسه بمراتب) اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني
لان جزء العلة متقدم عليها والظاهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل
في المعنى واحد قال المصنف (ولا يخفى انه) اي ما ذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اشتباه
الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها (لانهم لم يربدوا) بقولهم ان الحدوث علة الحاجة
اوجزوها او شرطها (الا ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث) اما وحده او مع الامكان وهذا
حق لاشبهه فيه (لان الحدوث علة في الخارج) للحاجة (فيوجد) الحدوث في الخارج اولا
(فتوجد الحاجة) فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما
علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا
الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته
بالحاجة الى غيره فكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف
او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية ان الوجودية
تحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل لم اتصف
زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى في نفسه
وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية بانصافه ببعض آخر منها كذلك
يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم
على معلولاتها كذلك هي هنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالقصد في هذا المقام بيان ان علة
اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان
وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث
بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك
عن اليجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث

الى حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة (بلا سبب) مخصص لتلك الاوقات بالحدوث
 من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها (واما) ان يقال
 ذلك المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا (فينسلسل) وهو محال (قلنا) المؤثر
 في الحوادث قديم (مختار عندنا) وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات
 مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه
 اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر
 (للداع) يدعوه الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) اي وقوع احد المتساويين (بلا سبب) مؤثر
 والثاني هو المحال لانه ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت
 بطلانه بالضرورة واما الاول فليس محال لانه ترجح من غير مرجح اي من غير داع يدعوه لامن غير ذات
 منتصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو
 ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر
 بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة
 الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها وزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شيء فقد ترجح احد
 المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات
 قلنا فيلزم حينئذ التسلسل في التعلقات * الشبهة السابعة * جملة الحوادث التي وجدت الى الآن من
 حيث هي جملة لاشك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة
 عللة لكن (لا عللة لها والا فاما حادثة فتكون) تلك العللة (داخلة في الجملة) الشامل لجميع الحوادث
 بحيث لا يشذ عنها شيء منها (وهي) اي تلك العللة (خارجة عنها) لان المؤثر في الجملة لابد ان يكون
 خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة معا هذا خلف (واما قديمة فصدورها لا للمؤثر) اذا يجوز
 ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تأثيره فيها ان كان قديما لم يقدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول اثر
 وان كان حادثا لم يزل ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية
 اخرى فنقل الكلام اليها فيلزم التسلسل (والجواب انها) اي المؤثرية صفة (ذهنية) فتختار
 ان المؤثر في جملة الحوادث قديم وان له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها
 القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا ينسلس ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان
 عدما محتاجا الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك قلنا قدم آتفا وجه الاشكال
 فيها * الشبهة الثامنة * دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع) اي نعم
 بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم
 بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عاين له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح
 لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر
 وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن
 حادث بلا سبب (والجواب ما قد عرفت) من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس
 بمستحيل انما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا
 الجواب * خاتمة * للبحث الاول من ابحاث الممكن (قال المتكلمون المحوج) الى السبب (هو الحدوث)
 لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذا ما هيته
 لا تفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد
 فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا
 لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان تكون الاعداد الازلية معللة مع كونها

محموجا (لو كان المحوج) الى المؤثر (هو الامكان لاحوج) اليه ايضا (حال البقاء لثبوته حينئذ) اى ثبوت الامكان للممكن في حال البقاء (فانه لازم للماهية) الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا (والثاني باطل لان الحاصل به) اى بتأثير المؤثر حال البقاء (ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله) اى قبل البقاء (لزم تحصيل الحاصل وان كان) الحاصل به (امرا متجددا لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجبا للباقي) الذي هو المنتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل) موجبا (لامر آخر) فلا يكون مؤثرا في الباقي والمقدر خلافه (لا يقال تأثيره في بقاءه) الذي هو امر متجدد (لا في ذاته) بحسب اصل الوجود الذي كان حاصله (لا نأقول الذات ممكنة حال البقاء) ولا تأثير فيها كما اعترفت به (فتبقى) الذات (بلا مؤثر) فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا خلف (والجواب انه) اى التأثير في الممكن الباقي (ليس تحصيل الحاصل ولا) تحصيل (للمتجدد بل) تأثيره فيه هو ان يكون (دوامه لدوامه) كما كان وجوده اولا من وجوده (فان سمي الدوام متجددا) لانه لم يكن حاصل في اول زمان الوجود (صار) النزاع (لفظيا) لانا نقول التأثير في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تأثير في الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد هو دوامه فالعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصنف بل فيه ان تأثير المؤثر في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذات الذي كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيد المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والالزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاءه مستغادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ماثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحتمل اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحتمل اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود ويدبمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويدبمه له ذلك الاتصاف لاعلى معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والانعكاس فيما سبق ومن قال ان التأثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصل اولا وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقاءه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التأثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقاءه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكيف من امر كعلى بصيرة كيلا يشبه عليك الحال بتغير العبارات * الشبهة السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان (للحدوث) التي نشاهدها (مؤثر) اما الحدوثها واما لامكانها (فاما) ان يقال ذلك المؤثر (قديم فيلزم حدوثها)

اى التأثير (فى الوجود) الخاص (اى فى الهويات كما مر) من ان المجمول هو الوجود الخاص
 لماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر فى اى شئ هو بما لا يزيد عليه (وايضاً فينى)
 ما ذكرتموه (الحدوث) اى حدوث الصفات المحسوسة عن يحدتها لان تأثيره اما فى ماهيتها او وجودها
 او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه * الشبهة * الثالثة الحاجة والمؤثرية لوجودنا
 فى الخارج (تسلسل) اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ
 لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية
 لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم تكونا موجودتين
 لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا امكانه ولا غيره ولم يكن شئ متصفا بالمؤثرية فى الممكن
 اصلاً وهو المطلوب (والجواب انه لا يلزم من كونهما) امرين عددين (اعتباريين انتفاؤهما)
 عن غيرهما (بمعنى ان لا يكون الشئ) فى نفس الامر (محتاجاً ومؤثراً) اى متصفا بالحاجة والمؤثرية
 فان الامور العارضة العدمية تنصف بها الاشياء فى انفسها (كالاتحاد والعدم) فانها موصوفان اعتباريان
 لا وجود لهما فى الخارج مع ان المنع والعدم متصفان بهما قطعاً (فان قيل لو ثبتت اى لو ثبتت
 الحاجة والمؤثرية لشيء وانصف ذلك الشيء بهما) فاما وجوديتان واما عدميتان اذ لا يخرج عنهما
 (ويبطل كل) اى كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين (بما عرفت) اما ابطال الوجودية
 فلزوم التسلسل لانها من الانواع المتكررة التى عرف حالها فى الضابط المتقدم واما العدمية فبان يقال
 هما نقضان للحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس مامر فى الوجوب (فقد عرفت الجواب)
 عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يدح فى دليل الوجودية او دليل
 العدمية بما عرف فيه من الخلل (والنقض بحاله) هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما
 اعتباريين وما توسط بينهما اعنى قوله فان قيل من ثمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالأولين منقوضة
 بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى ان لا تحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبدية انها على تقدير
 حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المنصف بالمؤثرية فيها * الشبهة * الرابعة * وهى مخصوصة
 بنفى كون الامكان محوجاً ان يقال (لواحوج) الامكان (فى الوجود) الى المؤثر (لاحوج فى العدم)
 ايضاً الى المؤثر (لاستواء نسبتها اليه) اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة
 الذاتية عنهما معاً فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن (لكن العدم نفي محض لا يصلح اثراً)
 لشيء سواء كان عدماً اصلياً او طارئاً وفى الاصل مانع آخر وهو انه مستمر فالتأثير فيه نحصيل للحاصل
 فوجب ان لا يكون الوجود ايضاً اثر لشيء (والجواب ان العدم ان يصلح اثر باطل دليلاً) لبطلان
 انتفاء اللازم حيثئذ (والا) وان لم يصلح (منعاً الملازمة) اى لانسل انه لواحوج فى الوجود لاحوج
 فى العدم (للفرق بين) وهو ان الوجود يصلح اثر دون العدم (فيكون الامكان محوجاً
 فى الجانب الذى يصلح اثر ولا يلزم منه ان يكون محوجاً فى الجانب الذى لا يصلح لذلك قطعاً
 (و) لئلا نقول ابتداء من غير ترديد (ان سلماً) الملازمة المذكورة فى دليلكم (فلا نسلم ان العدم
 لا يصلح اثر لشيء) اى لانسل بطلان اللازم (فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة) فانه لو لا ان العلة
 معدومة لم يكن المعلول معدوماً (لا يقال لوجاز استناد العدم اليه) اى الى العدم كما ذكرتم من استناد
 عدم المعلول الى عدم العلة (لجواز) ايضاً (استناد الوجود اليه) اى الى العدم (وانه) اى جواز
 استناد الوجود الى العدم (بنى الحاجة الى وجود المؤثر) فى العالم فينسب باب اثبات وجود
 الصانع (لانا نقول) هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة (اذ الضرورة) العقلية
 (تحكم بمجواز ذلك) اعنى استناد العدم الى العدم (وامتاع هذا) اعنى استناد الوجود الى العدم
 (فلا تصح) تلك (الملازمة) اصلاً * الشبهة * الخامسة * وهى ايضا مخصوصة بنفى كون الامكان

الواضح لعدم (هو) التهيج (لاول) يعنى دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبه المنكرين * لكون
الممكن محتاجا الى المؤثر (عدة) اى متعددة كثيرة * الشبهة * الاولى * ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك
الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تأثير شئ في شئ * لكنه غير معقول اذ (التأثير) في الوجود
مثلا (اما حال الوجود) اى وجود الاثر (وهو محال لانه ايجاد الموجود) وتحصيل الحاصل (واما
حال العدم وهو باطل) ايضا (لانه جمع للتقيضين) وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه
اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع اليجاد ولما فرض ان التأثير في الوجود اعنى اليجاد انما هو
حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا (ولانه) اى الاثر
حال عدمه (نفي محض فلا يصلح) هو في هذه الحالة ان يكون (اثرا) للموجد واذا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد
منه حينئذ (ولانه) اعنى الاثر حال عدمه (مستمر) على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير ويجاد
(فلا يستند) هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على اليجاد (الى مؤثر الوجود) فقد بطل كون التأثير
في الوجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر
معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للتقيضين وايضا هو حال
الوجود لا يصلح اثرا للمعدوم وايضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعداد فلا
يستند الى مؤثر العدم (والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل) اى قبل اليجاد
فانه تحصيل لما كان حاصل قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة (والافلا ايجاد للوجود) بوجود
مقارن لليجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل والاستحالة
فيه (ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة) في نفسها. (اصلا كهذه السمخونة وهذا الصوت)
لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع التقيضين اعنى الوجود والعدم واما حال وجودها وهو
حصول الحاصل او نقول لزم ان لا يحدث صفة في شئ من مؤثر يحدثها لان احداثها ويجادها
اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها
امر يدهى فانتقض دليلكم قطعا (والحل ان ذلك) الذى ذكرتموه من استحالة التأثير حال
الوجود او حال العدم (ضرورة بشرط المحمول) فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود
او بشرط العدم محال فسلب التأثير في الوجود مثلا ضرورى بشرط انصاف الاثر بالوجود
او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول (وهو) اى هذا المذكور اعنى الضرورة
المشروطة بالمحمول (لا ينافى الامكان الذاتى) لان الملاحظ فيه الذات دون ماله من الصفات
فامتناع التأثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافى امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحدة
منهما وتحريره ان يقال قولك التأثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به
ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالخبر ممنوع بان التأثير في ذات الممكن من حيث
هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا
انه في زمان الوجود كما مر * ومنهم من اجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس
ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم
التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك
اجتماع الوجود والعدم اصلا * الشبهة * الثانية * وهى ابضاد الله على ان الممكن غير محتاج
الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ (التأثير اما في الماهية او الوجود
او الموصوفية به) لانه اذا لم يكن التأثير في شئ من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض
مؤثرا بالقياس اليها (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا
جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا (والجواب انه)

المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم (يلزمهم ذلك) في بعض احكامهم التي حكموا بها
(و) لكنهم (لا يلزمونه) ولا يقولون به (بل يخالفون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع احد
طرفي الممكن بلا سبب (قوية كانت الاجوبة اضعف فر كوز في عقولهم بطلانه) والامسا
احتالوا في دفعه باسرههم ولا اجتراً بعضهم على التزامه (وسنفسلها) اي تلك الاجوبة القوية
والضعيفة في مواضعها مما سبرد عليك في الكتاب المنهج (الثاني) في اثباته (الاستدلال عليه
وفيه طرق في الاول الماهية) الممكنة (مقتضية للتساوي) اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها
(فلو وقع احدهما بالمرجح) من خارج (كان) ذلك الطرف الواقع (راجحاً) واولى بهما من الطرف
الآخر فلا يكون مساوياً له (وهو خلاف المفروض) الذي هو تساوي بهما بالنسبة الى ماهية
الممكن ومناقض له (قلنا انما يناقضه) اي المفروض الذي هو التساوي (اقتضاء الذات له) اي لذلك
الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذلك فتقبضه اقتضاء
الذات احدهما (لا حصوله) اي لا حصول احدهما (للعلة) كما يزعم الخصم القائل بالاتفاق
وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلاً في الطريق الثاني واختاره الامام الرازي في المحصل
والاربعين (لا بد) للممكن (قبل الوجود ان يترجح طرف) اي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث
يجب لما سياتي (و) ذلك (الترجح) الواصل الى حد الوجوب (صفة وجودية) لانه حصل بعدما لم يكن
فلو جازان لا يكون وجوديا لجازان لا تكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين
واذا كان الترجيح امراً وجودياً (فله محل) موجود لا متنازع قيامه بذاته او بعدمه (وليس)
ذلك المحل (هو الاثر) اي الممكن (والا كان) الاثر (موجوداً قبله) اي قبل الترجيح السابق على وجوده
فيكون الممكن موجوداً قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به الترجيح
(فهو المؤثر قلنا لا نسلم) ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سياتي من انه لا بد ان يترجح
وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبنى على انه محتاج الى علة وهو المتنازع (بل يترجح مع الوجود)
وحينئذ جاز ان يقوم الترجيح بالممكن حال كونه موجوداً فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر (وابيضاً) ان سلم
كون الترجيح سابقاً على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بغيره) لا متنازع
قياس الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قياسه بالمؤثر والحق ان الترجيح والوجوب المتجدد لا يجب
ان يكون موجوداً لان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصوراً
فلا يستدعي محلاً آخر موجوداً في الخارج في الطريق الثالث له اي للامام الرازي ذكره في الاربعين
و(قد بناء على قول الفلاس انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده) اي يمتنع عدمه مقيداً بهذا القيد
وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقاً والا كان واجبا بذاته (والا) اي وان لم يمتنع كون
عدمه قبل وجوده او بعده (فبزمان) اي فيكون تقدم عدمه على وجوده وتأخره عنه بزمان لان
التقدم اذا لم يمكن ان يجتمع التأخر كان التقدم زمانياً (ويجتمع الوجود والعدم) لان الزمان حال ما كان
معدوماً كان موجوداً فيجتمع وجوده وعدمه معاً هذا خلف (فهو) اي الزمان لا متنازع عدمه
كذلك (واجب) مستمر وجوده دائماً (وانه ممكن لذاته لتركيبه من آتات متفضية) فلا يكون وجوبه
لذاته لما مر من استحالة تركيب الواجب بالذات خصوصاً اذا كانت الاجزاء متفضية متعاقبة (فوجوبه
بالغير) فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا (ولا يخفى انه) اي هذا
الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل ككون الحدوث علة الحاجة اوجزها او شرطها و(لا تثبت
الدعوى الكلية) التي هي مطلوبة فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محجوباً الى السبب
لا يصح القسمة القائلة بان الامكان مطلقاً محجوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب
امر مخصص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يمتنان ايضاً (فالام المتساوي) اي الطريق

مشتركاً بينهما كان نفس ماهيتهما (والمشتركان في الماهية لابدان تمايزاً بتعين فيلزم) حيثئذ (تركبهما)
 من الماهية والتعين (وانه محال) لما مر من امتناع تركب الواجب (لا يقال لانه نفس الماهية)
 لجواز ان يكون عارضاً لهما فلا يلزم تركب الواجب (لانا نقول المدعى) هو (انه لا يكون) الوجوب
 (وجودياً مشتركاً وقد ينسأ انه لو كان وجودياً كان نفس الماهية) وانه يظهر ان محال هذا الحكم
 على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقاً في المقصد الرابع في ابحاث المحكم لذاته وهي
 ايضا (اربعة احدها قال الحكماء الامكان محجوج) للممكن (الى السبب) اى الامكان علة احتياج
 الممكن الى المؤثر (وفي اثباته منهجان * الاول دعوى الضرورة فان المحكم ما يتساوى طرفاه) اى وجوده
 وعدمه بالنظر الى ذاته (ومعنى كونه) اى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى (محجوجاً) للممكن
 (الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه) على الآخر (اللامر) مغاير للممكن (يرجح احدهما
 على الآخر والحكم بعد تصورهما) اى تصور الموضوع الذى هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول
 الذى هو معنى كونه محجوجاً الى السبب (ضرورى) يحكم به بديهية العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما
 ولذلك (يجزم به الصبيان) الذين لهم ادنى تمييز لا ترى ان كفى الميزان اذا تساوىتا لذاتيهما وقال
 قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهية فالحكم
 بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون
 الامكان محجوجاً الى السبب (بل) الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح (مر كوز في طباع البهائم)
 ايضا (ولذلك) تراها (تفر من صوت الخشب) فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين
 بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحاً رجحه عليه
 فنفرت وهربت منه (قلنا ذلك) اى نفورها (لحدوثه للامكانه) فانه لما حدث الصوت بعد عدمه
 تخيلت البهائم ان لا بد له من محدث لانها تخيلت تساوى طرفى الصوت وان لا بد هناك من مرجح
 (فان قيل لو كان) الحكم بان الامكان محجوج الى السبب المؤثر (ضرورياً) اولياً كما زعمتم (لم يكن بينه
 وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) اذ لا تفاوت بين الاوليات (ولم تختلف فيه) ايضا (العقلاء)
 لان بداهة عقولهم حاكمة به حيثئذ (قلنا قدم جوابه) وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم
 واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين اولاً لف والسادة بسبب كثرة وقوع تصور
 طرفى احد الضرورى دون تصور طرفى الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهى قوم قليل كيف
 وقد انكر طائفة البديهيّات رأسا (وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث جوزوا رجحان احد
 طرفى الممكن لاعن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدّمون على انكار
 الحكم البديهيّ (فالمسلمون) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (في تخصيص الله العالم بوقته) الذى
 اوجده فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات تساويه في صحة اليجاد فيها (والنا فون
 للغرض) عن افعاله تعالى يعنى الاشاعة قالوا بخلافه (في تخصيص كل فعل) من افعال العباد
 (بحكم) مخصوص كالوجوب والحرمه والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عنده
 في صحة تعلق تلك الاحكام بهما (والمعتزلة) خالفوه (في تعلق القدرة بالشئ مع ان نسبتها الى
 (الضدين) اى الى ذلك الشئ وضده (سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويهما) في الذاتية
 التى هي تمام ماهيتهما عندهم (والحكماء) خالفوه ايضا (في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة)
 كالغرب او الشرق مثلاً مع تساوى جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة او ببطء
 معين مع تساوى نسبة حركته اليهما (وعلى قطبين) معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل
 نقطتين متقابلتين على الفلك (و) في (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية للمواضع
 الاخر (و) في (اختصاص طرفى المثلث بمقدارهما) من الغلط والرقعة (قلنا) لم يقل احد من العقلاء

ثانياً نظراً الى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايراداً وابطالاً على طرف التمام) يعني قد نبهناك على مأخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال المبداء في قولهم هو على طرف التمام مثل بضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والتمام ثبت ضعفه بسد به خصاص البيوت من القصب اى فرجها يقال انه يثبت على قدر قامة المرء ~~في المقصد الثالث~~ في ايجاب الواجب لذاته وهى اربعة احدها انه اى الواجب لذاته (لا يكون واجباً بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة (فلا يمكن) الواجب لذاته (واجباً لذاته) هذا خلف واعترض عليه باننا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاماً وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت مفهومة في ذلك الواحد الذى ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضاً ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالاً والمحال جازان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاماً لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللاً بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللاً بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجباً لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعاً وربما يغير الدليل فيجيب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يحتاجان لتسا في لازميتهما (وثانيها انه لا يكون) الواجب لذاته (مركباً) من اجزاء متمايزة (في الخارج ولا) من اجزاء متمايزة (في الذهن والا احتاج) الواجب لذاته في ذاته ووجوده (الى جزئه) بحسب نفس الامر (وجزه الشئ غيره واحتاج) في نفس الامر (الى الغير ممكن لا يقال) كون المحتاج الى الغير مطلقاً ممكننا (ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن و) ان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن (جميع اجزائه هى ذاته) لاغيره (فلا يخرج الاحتياج اليها) اى الى الاجزاء كلها (عن كونه) بحيث يجب (وجوده لذاته) لانا نقول (جميع اجزائه وان كان ذاته لكن) كل واحد من اجزائه ليس ذاته (بل هو غيره فاذا كان مركباً فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذى هو كل واحد من اجزائه (كافياً في وجوده) بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجاً الى غيره فلا يكون واجباً (وثالثها لو كان) الوجوب (وجودياً) اى موجوداً في الخارج (لم يكن زائداً على ماهيته) اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائداً على الماهية (لكن) الوجوب الموجود (محتاجاً) الى الماهية اذ لابد ان يكون عارضاً لها قائماً بها والعارض محتاج في وجوده الى معروضه (فيكون ممكننا) مستنداً الى علة (وبطل بها) اى بماهية الواجب (لامتناع تعليله بغيرها) والا احتاج الواجب في وجوده الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجباً وجوباً ذاتياً هذا خلف (وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد) لماستعرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته (وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها) وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعاً ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشئ ما لم يجب وجوده اما لذاته اول غيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخراً عن وجوبها بمراتب (فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لا يقال هذا معارض بانه) اى الوجوب (نسبة والنسبة متأخرة عن التنسبين قطعاً) فيكون الوجوب متأخراً عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائداً عليها (لانا نقول) انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقاً بل على تقدير كونه موجوداً (وكونه نسبة يتأني الفرض المذكور وهو كونه موجوداً) لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضاً لكلامنا (ورابعها انه لا يكون) الوجوب (مشتراكين اثنين لانه نفس الماهية) فلو كان

بالامتناع لان نقيضه (وهو اللامتناع) عديم لصدقه على المعدوم الممكن) فيكون الامتناع وجوديا (وتحقيقه) اي تحقيق الجواب بطريق الحل (ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال) اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على أمثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عديميا مع نقيضه الذي هو رفعه بقسمان جميع ما عدا هما فلا يجتمعان في شيء بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شيء منهما (واما) ارتفاعهما (بمعنى خلوهما عن الوجود فلا) استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللامتناع معدومين معا في الخارج والسري في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه * الوجه (الثالث وهو لان سينا ان امكانه لا) اي امكانه عديم (ولا امكان له) اي ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان الذاتي ونفي الامكان (فلو كان الامكان عديميا لم يكن الممكن ممكنا) وكذا نقول لافرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لاوجوب له (وهو) اي هذا الوجه (قريب من) الوجه (الاول) لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امر اعدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هناك ثبت بان العدمي لا يتحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز بينهما (والنقص هو النقص) فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عديميا لم يكن الممتنع ممتهما او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا مضاء انه منتصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين انصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب انصافه بها كذلك ايضا فرق بين الانصاف بصفة عدمية وبين سلب الانصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان (بل لك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا) من الصفات الاعتبارية التي تنصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال (ولو شئت نفي شيء فقل هو اما وجودي او عديمي) اي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لاوجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عديميا (وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبديل كونه عديميا اولانه لو وجد) الوجوب مثلا (لكان اما زائدا) على ذات الواجب (او لا) يكون زائدا على ذاته اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها (ويبطل كل) من الزيادة وعدمها (بدليل نافية واما كونه عديميا فبديل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك) بين قسمين او اقسام (بمكنتك نفيه بنفي قسميه) او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عديمي كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل محال (او) بنفي (مذهبين متقابلين فيه) كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافية (وكثير من شبه القوم) في الاشياء التي يرومون نفيها (من هذا القبيل) الذي نبهناك عليه على وجه كلي (فتركها) اي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها (لانه) اي لان ذلك الكثير من الشبه فأنه اولانظرا الى المعنى وذكره

لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاً فيها في الخارج فيجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية
لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة (فهذا) الذي
ذكرناه من القاعدتين (ضابط) واصل كلي شامل لموارد متعددة (اعطينا كما ههنا حذفاً لمؤنة
التكرار عنصراً محتفظ به) واعتق بشانه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال
الامور الاعتبارية (واعلم ان هذه) الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها (غير الوجوب
والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا) في العقل او الذكر (وموادها) بحسب نفس الامر وذلك
لان المبحث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات
ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون اخص من جهات القضايا
وموادها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوماً آخر وحينئذ
اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد
اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعشى
والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب
ان يكون اسود او اعشى او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير
هو الذي نحن بصدده اذ مر ادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية
او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن (والا) اي وان لم تكن هذه غير جهات القضايا
وموادها بل كانت عينها (لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها) اي كانت تلك اللوازم من قبيل
الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك (فاذا قلنا) مثلاً (الزوجية واجبة للاربعة فتعني به
وجوب الجمل) اي حل الزوجية على الاربعة (وامتناع الانفكاك) اي انفكاك الاربعة عن
صفة الزوجية (وهذا) اي وجوب الجمل الذي بين الاربعة والزوجية (غير الوجوب الذاتي)
الذي بين الشيء ووجوده الا ترى ان الاربعة واجبة للزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية
واجبة للجمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحققه ما صورناه لك فلا تغفل
عنه (وقد زعم بعض المجادلين انها) اي هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه
وجودياً (امور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان (الاول
الوجوب لو كان امراً اعدمياً لم يتحقق الا باعتبار العقل له) اذ لا يتحقق للعدميات في انفسها انما يتحققها
باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجباً الا اذا اعتبر العقل وجوبه (والثاني
باطل فان الواجب واجب في نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (ام لا)
يوجد فرض اصلاً (بل ولو فرض عدم العقول كلها) وحينئذ لا يتصور ان يوجد منها فرض
الوجوب قطعاً لم يقدح ذلك في وجوب الواجب (ولم يخرج) به (الواجب عن كونه واجباً)
وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجودياً (والجواب النقص بالامتناع والعدم) اذ كل
منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لم يوجد وليس شيء منهما موجوداً بالضرورة
والاتفاق والحال ان يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون
تلك البصفة موجودة في احدهما الا ترى ان زيدا اعشى في الخارج وليس العمى موجوداً فيه
وذلك لان الوجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده لا ظرفاً لاتصاف شيء آخر به وكذا
الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلاً امراً اعدمياً اعتبارياً
ان لا يكون شيء موصوفاً بها في نفس الامر * الوجه (الثاني ان نقيضه اللاجوب وهو عدمي
لصدقه على الممتنع) فان الممتنع لا واجب (فهو وجودي والالزام ارتفاع النقيضين) وكذا
نقول الامكان نقيضه الا امكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي (والجواب النقص

ولم يشر به الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي وقد يتكلف اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها وبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي من غيرها والا لم تكن ممكنة في حد ذاتها والعللة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فلم يمكن قبل امكانه امكان آخر (ووجه آخر وهو انه) اي الامكان (سابق على الوجود) لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره (والصفة الثبوتية متأخرة عنه) اي عن الوجود فان قيام الصفة الوجودية بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة (وربما يستعمل هذا) الوجه الآخر (في الوجوب) كما استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا (لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا) ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا (ويكفي) في الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا اعميا (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف فلا نحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لانسلم تقدمه لجواز ان يكون معه وحينئذ نقول لاشبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحادث ونظائره **ضابط** يستل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر (ان كل ما تكرر نوعه اي يتصف اي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري) اي كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اي فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لوجوده في الخارج (والالزم التسلسل) في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا (نحو القدم فانه لو وجد) فرد منه (لقدم) ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث فانه لو وجد) فرد منه (لحدث) والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والبقاء فانه لو وجد لبق) والا انصف بالبقاء واذا كان البقاء فانما لم يكن الباقي باقيا (والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها) فيكون هناك موصوفية اخرى (والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة) والا كانت كثيرة فتقسم الوحدة (والتعين فانه لو وجد لكان له تعين) آخر (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف (والمنع ما ذكرنا) من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الوجود بيقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقديم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفاهيم وكذا الحال في نظائرها هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله (وكذا) اي وكذا اعتباري ايضا (كل ما لا يجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) اي وجود الموصوف (كالوجود) فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من العقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك (والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها) فانها صفات

الوجوب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه ينفعك (فيما يرد عليك من احكامه) اى احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالعنى الاول عدمى والاخير ان وجوديان بمعنى انه لاسلب فى مفهومه والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاول احتياجه فى وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر فى الواجب * المقصد الثانى * ان هذه الامور اعتبارية لوجودها فى الخارج (اما الامتناع فلانه صفة لا يستحيل وجوده فى الخارج فلا يتصور اصفته وجود خارجى (واما الوجوب فلو جهين الاول انه لو وجد) الوجوب فى الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما (فان كان ممكنا والواجب انما يجب به) اذ لو لقيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا (فالاولى ان يكون) الواجب (ممكنا) هذا خلف (وان كان) الوجوب (واجبا كان له وجوب) آخر (وتسلسل وجوبه) انا نختار الشق الثانى ونمنع لزوم التسلسل اذ (قد يكون وجوب الوجوب نفسه) على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جازان يكون وجوب الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والالم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما نختار الشق الاول (ويحجب عنه) اى عن الوجه الاول (بانه قد يكون) الوجوب (ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب) لجواز ان يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذاته الوجوب (وقولك به) اى بالوجوب (يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغير) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجبية والوجوب صفة واحدة) عندنا (فليس ثم علة) هى الوجوب (ولا معلول) هو الواجبية نعم هذا لازم للقاء بالحال لان الواجبية عند صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذاته او جب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجاز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه بمنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلو عنه فلا محذور * الوجه (الثانى) وهو الاقوى انه لو كان) الوجوب (موجودا فاما نفس الماهية وبطله انه نسبة) بل كيفية طارئة لتسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتين فكيف يكون نفسها (واما زائد) على الماهية (وسبطله) حيث نين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم نتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافية (ومن) اجاب عن هذا الوجه الثانى بان (منع كونه نسبة) فقال نختاره انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حيث كونه نسبة (فلهذا اراد) بالوجوب المعنى الثالث اعنى (ما يتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته) عن جميع ماعداه (لا بصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفى المخلص ان اراد بالوجوب عدم توقفه فى وجوده على غيره فلا شك انه عدمى وان اراد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبويا وفى شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول منهما عدمى بالضرورة والثانى اختل العلماء فى كونه ثبويا زائدا على ماهية معروضه (واما الامكان فلهذا الوجه بعينه) اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفاً اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويحجب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر فى الوجوب

والمادة هذا وقد يجاب عن أصل الدليل ايضا بجواب ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضي تشخيصا معيناً واذا تعدد الفاعل المبين تعدد افراد الماهية ايضا (ومنهم من جعل هذا) الاعتراض (دليلا على ان التعيين ليس وجوديا) فقال لو كان تعيين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصرت نوعها في شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهية انحصرت نوعه في شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان تكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعيين امرا وجوديا (وقد يقال) في اثبات كون التعيين عدميا (التعيين معناه انه ليس غيره وهو سلب) لا وجود له في الخارج (ومنع بان هذا) السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعيين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعني التعيين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقَالَ

✽ المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع ✽

والقدم والحدوث (وفيه مقاصد) ✽ خمسة ✽ المقصد الاول تصوراتها ✽ وكذا تصورات ما يشق منها اعني الواجب والممكن والمنتهى (ضرورية) فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتباً ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ (لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما المنتهى قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر) الا يرى انه عرف الواجب الوجود تارة بالمنتهى المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف المنتهى الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب المنتهى المنسوب اليهما ايضا (وانه دور ظاهر) وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم اولا امكان العدم والامتناع وجوب العدم اولا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم اولا امتناعهما فلا يجوز ان تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله (لكن) استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني انها متشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة (اظهرها الوجوب) اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلي من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر (لانه اقرب الى الوجود) الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه يؤكد الوجود واما الامتناع فهو منافي للوجود والامكان مالم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلي التصورات كان اظهر من غيره (واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهي ثلاث فالاولى استغناؤه في وجوده (عن الغير) وقد عبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشيء الذي يتميز به الذات عن الغير) واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب او ارادة مبدء الوجوب (وهي) اى هذه الخواص (امور متلازمة لكنها متغايرة في المفهومية) اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتاج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس (فافهم هذا) الذي ذكرناه من معاني

في الشخص (الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر
 والا تفك عنها التعين الاول فيتخلف العلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية
 زائدا عليها واقتضيه الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية معينة بذاتها بمنتهى في نفسها
 عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعددا صلا بل هذا اقوى في نفي
 التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد (والا) اي وان لم يعلل التعين بالماهية (فلا يعلل بما يحل فيها)
 اي في الماهية (لانه) اي حلول شيء في الماهية (فرع تعينها) لانها مالم تتعين في نفسها لم يتصور
 حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما يحل فيها والادار (ولا) يعلل ايضا (بما ليس حالا)
 في الماهية (ولا محلا لها اذ) هو مبين عنها (نسبته الى الكل سواء) فلا يمكن ان يكون علة
 لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون اخرى (بل) يعلل (بمحلهما) اي بمحل الماهية
 (فيجوز تعددها) اي تعدد افرادها (بتعدد القوابل) اي المحال (اما بالذات) كهيولات
 الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالتطف القابلة للصور الانسانية (واما بسبب اعراض
 تكتنفها) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينهما وقد عرض لها استعدادات
 مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور
 فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك
 بالقياس الى صورته النوعية (وينو على هذا) الذي ذكره من ان تعدد افراد الماهية الواحدة
 انما يكون بتعدد قابلها اعني ما دنها على احد الوجهين (ان مالم ليس بمادى ويسمى مجردا
 ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص) الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا يحل لغير المادى فهي
 اما الماهية نفسها او ما يلزمها فلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل
 غير المادة الجسمية فينعد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا * ولما كان لقائل ان يقول النفوس
 الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله (والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية)
 اي حالة في المادة (لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف) فهي في حكم الماديات فتعدد بحسب
 تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان اتواعها
 منحصرة في اشخاصها (قال بعض الفضلاء) اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل
 (فالقابل ان كان تشخصه بما هيته) اولوازمها (انحصر نوعه في شخصه ولم يقو اياه) اي يكون
 تعينه معللا بما هيته وانحصاره في شخص واحد (بل تعينه عندهم بصورته) فان تشخص الهيولى
 معلل عندهم بالصورة الحالية فيها لا بما هيته الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل
 فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جواز (وان كان) تشخص القابل (بما حل فيه لزم الدور) الذي
 ادعيتوه (وان كان) تشخصه (بقابل آخر لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك
 القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون لقابلها للزم
 تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف (والجواب) عن اعتراض
 بعض الفضلاء (بان تعينه) اي تعين القابل معلل (باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية)
 بحيث يكون كل استعداد سابق معدا لاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة
 ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لا يجدى) خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدى (نفعا لانهم لما
 جوزوا تعينه) اي تعين القابل (بما حل فيه) لان مرجع ما ذكره هو ان علة تشخص القابل امور
 حادثة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص
 الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له انجه لنا ان نقول (فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك)
 اي على سبيل التعاقب الى ما لا ينهي فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل

واما صدق الموجود بدون الوجودى فى الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودى مستلزما للوجود فلا يكون العدمى مستلزما للعدم (ويقرب من هذا) الذى ذكرناه فى تفسير الوجودى (ما قيل انه) اى الوجودى (عرض من شأنه الوجود) الخارجى سواء وجد او لم يوجد (وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر) اذ المفهومات المتغيرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودا ان يكون عدما (او) كان الوجودى (ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية) اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم (ولا قائل به) فان قلت الوجودى والعدمى قد يطلقان بمعنى الوجود والعدم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعنا قلت فيثبت يجب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيئا معدوما فى نفسه وهو ظاهر (واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدى لوجهين الاول لو كان) التعين (وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامها اليها فيدور واجب عنه بان الماهية متميزة) عن غيرها (بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه) اى فى هذا الجواب (نظر اذ مر ادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى) منها اذ لو امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامهما اليها اولى من العكس (وذلك) اى امتياز الحصة عن الحصة (انما يكون بالتعين) لابتداء الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة فى ذلك كما فى اختصاص الفصول بخصص الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية فتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام * الوجه (الثانى لو كان) التعين (موجودا) خارجيا (لكان معينا) فان كل موجود خارجى لابد ان يكون متعينا فى نفسه (فهو) اى كل واحد من التعين (مشارك للتعينات) الاخر (فى كونها تعينا وتمتاز عنها بتعين) آخر يخصه (فيتسلسل) اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر (واجب عنه بان كونه تعينا) اى مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر (عارض للتعينات) هى متميزة بذواتها المخصوصة (والحجج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك فى الماهية) دون الاشتراك فى العوارض قال المصنف (وفيه نظر لان كل تعين) اى كل فرد من افراد التعين (فله ماهية كلية فى العقل ضرورة) لان كل موجود فى الخارج كذلك (سواء كان له ما يشاركه فى نوعه ام لا) بل انحصر نوعه فى شخصه (وتعينه غير ماهية لانه لا يقبل الشراكة) بخلاف ماهيته (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لانسلم ان كل تعين له ماهية كلية ينزعها العقل من هوته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجى كذلك متفوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو فى نفسه بحيث اذا لاحظ العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشراكة على قياس تفصيله لافراد الانسان (والحق ان) هذين (الدليلين) الخلفين للمتكلمين على كون التعين عدما (مبينان على كون التعين امر انضمام الى الماهية فى الخارج متمازا) فيه (نفسا وقد علمت انه نفس الهوية) الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا (وهذا) اى كون التعين متمازا عن الماهية فى الخارج منضم اليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه (هو الذى حاول المتكلمون نفيه) فان هذا الذى هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين (فاذن النزاع لفظي) فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضم اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى * المقصد الثانى عشر قال الحكماء (الذاهبون الى كون التعين وجوديا) (التعين ان علل بالماهية) بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما (اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصار نوعها

في العقل مغايرة للصورة الاخرى) الحاصلة من شخص آخر لان الشخصيات امور جزئية لا ترسم
 صورها في ذات النفس بل في آلائها فكذا صورة الماهية الشخصية انما ترسم في الآلة ولا تتناولها
 الا الإشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الانواع فانها امور كلية يتحصل
 منها في العقل صور متغايرة وبالجمله فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والشخصيات
 تحصل هويات ترسم في الحواس مع كون الماهية واحدة (والاشخاص تمايزها في الوجود
 الخارجى بهوياتها) اى بذواتها لا بشخصياتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين
 الماهية والشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات
 الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب
 استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة
 الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد
 بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجى فهو بحيث اذا نظر اليه
 في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهية وان اراد
 ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين
 لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لماسم آتفا من ان الموجود الخارجى متعين في حد نفسه
 فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجود
 عن شخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج
 الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة
 الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثف فحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت
 تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة
 في الخارج على انها متكررة لاعلى انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فخوابه ان كل واحد
 من تلك الكثرة لابد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعيينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة
 كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهية (وقد اخرج
 الامام الرازى) على كون التعيين امرا وجوديا (بانه لو كان عدما لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر
 البطلان) لان العدم المطلق لا يتميز فيه فكيف يتميز غيره واما عدما مضافا وحينئذ اما ان يكون عدما
 للتعين العدمى فيكون هو وجوديا (واما) ان يكون (عدما لتعين آخر فذلك) التعين (الآخر ان كان
 عدما فهذا) التعين (عدم العدم فهو وجود) والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا (وان
 كان) ذلك التعين الآخر (وجودا وهذا) التعين الذى نحن فيه (مثله فهو) ايضا (وجود) فثبت
 ان كون التعين عدما يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لان سلم انه لو كان
 التعين (عدما لكان عدما) وانما يلزم ذلك اذا كان العدمى بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان
 العدمى يقابل الوجودى كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمى عدما لكان الوجودى وجودا
 وليس كذلك (بل المراد بالوجودى ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) اى الوجودى ما لا يستقل
 بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج (نحو السواد) القائم بالجسم فان ثبوته له انما
 هو بوجوده له (لا ان يكون ذلك) اى ثبوته لموصوفه (باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه)
 كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوته له واتصافه
 بها انما هو في الذهن (وهو) اى الوجودى بالمعنى المذكور (انعم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه
 (الجواز وجودى لا يعرض له الوجود ابدا) كالسواد المعلوم دائما فان ملخص معنى الوجودى انه
 مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودى سواء وجد او لم يوجد

لا ينسأه على ان الفصل علة للجنس في الخارج (ويظهر حقيقته) اى حقيقة كل ماذكر وضعفه
 (بما يخصناه) واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تنأتى
 هذه الفروع على ما يخصه اولاً قلت اما تكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز
 ان يكون مفهوم ما في كل منهما ابهام من وجه فيحصل بالآخر نعم يمنع ذلك في الماهيات الحقيقية
 اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما
 ان يحصل به الجنس فقد صار به نوعاً وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلاً خارجاً
 عنه لافصال مقوماله وان لم يتحصل الجنس باحد هما بل بهما معا كانا فصلاً واحداً لا متعدداً
 هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا منع من تعدد
 الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيستلزم ان يكون
 بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت
 في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وان كانت في نوع
 واحد لزم ان يكون للماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل حينئذ كل منهما
 بالفصل وحده والالتيان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسهما بل يتحصل كل منهما
 بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الآخر بالاعتبار
 تحصيله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور في المقصد
 الحادى عشر الماهية كالا انسان مثلاً (تقبل الشركة) اى لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها
 على كثيرين (دون التعين) المخصوص كتعين زيد مثلاً فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعدذة
 بالبدية (فهو غيرها وقد اختلف في التعين) الذى هو غير الماهية وباعتباره معها بمنع فرض
 اشتراكها (هل هو وجودى) اى موجود في الخارج (ام لا فذهب المحققون) من العلماء الى انه
 وجودى لانه جزء المعين الموجود في الخارج (وجزء الموجود) الخارجى (موجود) في الخارج بالضرورة
 (وقد قال بعضهم) يعنى الكاتبي (ان اردت بالمعين معروض التعين) وحده (فلان لم ان التعين جزؤه
 بل هو عارضه) ووجود العروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان العمى العارض
 للموجودات الخارجية ليس موجوداً في الخارج (او المجموع) المركب من العارض والمعرض
 (فلان لم انه) اى المعين بهذا المعنى (موجود) فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معرضه
 موجودان بل الموجود عنده هو المعرض وحده (والجواب ان المراد بالمعين) الذى ادعينا وجوده
 (هو الشخص مثل زيد ولارية) لعاقل (في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان) وحده (قطعا
 والاصدق على عمروانه زيد) كما يصدق عليه انه انسان (فاذن هو الانسان مع شئ آخر تسميه التعين
 فيكون ذلك) الشئ (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم اتى بين ان تركب الشخص
 المعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم ان نسبة الماهية
 الى الشخصات كنسبة الجنس الى الفصول) فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات
 متعددة ولا تعين لشيء منها الا بالانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج
 ولا تمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بمشخص
 بنظم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا وتمايزان في الذهن فقط فليس
 في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلاً وموجود آخر هو الشخص حتى يتركب
 منهما فرد منها والالم يصح حل الماهية على افرادها بل ليس هناك الاموجود واحد اعنى الهوية
 الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وشخص كما يفصل الماهية النوعية
 الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله (بيدانه لا يحصل من كل مشخص صورة

فصل لها مميزها عن ذلك النوع ثم يعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها مميزها عن النوع الآخر (والا كان كل منهما علة للآخر) وانه محال (واورد عليهم الحيوان والناطق فانه جنس للانسان) مشترك بينهما وبين الفرس مثلا (والناطق فصل له مميزه عن الفرس والناطق جنس له) مشترك بينه وبين الملك (والحيوان فصل له مميزه عن الملك) فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس (واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق) اي ادراك المعقولات (فانه ليس مشتركاً بين الانسان والملك) بل مختلفاً بالماهية فيهما (فلا يكون جنسا لهما) (وان كان المراد بالناطق (هو هذا العارض) اعني مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات (لم يكن فصلا) للانسان بل هو اثر من آثار فصله * الفرع (الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد) سواء كان نوعا اخيرا او لا (فصلان قريبان) اي في مرتبة واحدة (والاجتمع على المعلول الواحد) بالذات (علتان مستقلتان) قيد الفصل بالقرب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كأنناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة العلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مسامح لذلك اذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر او لا كما نحن بصده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراد ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جاز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والتحريك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لاننا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالناطق لفصل الانسان ولما اشبهه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان (ويكفي في ذلك) اي في ان الفصل القريب لا يتعدد (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده والالم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لهما فصل بهذا المعنى (ولو اردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) للشيء (عن جميع ماعده لم يمتنع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تعريفها على العلية * الفرع (الثالث لا يقوم فصل) قريب (الانواع واحدا والا) اي وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة (فالبسيط اثران) هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيختلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر * الفرع (الرابع وهو فرع) الفرع (الثالث المتقدم انه) اي الفصل القريب (لا يقارن) في مرتبة واحدة (الاجنسا واحدا والا فلا بسيط اثران) اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزأا اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لا استلزامه المختلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما (وكل ذلك) اي جميع ما ذكر من الفروع (ضعفه ظاهر)

ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك * الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لوجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجودا لكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال * الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود بمنع حملها على المركب منها وكذا حل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اى ارتباط امكن بمنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المنع منهما هو هذا الواحد او ذلك الواحد يشهد بذلك بديهية العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقة صح حملها على تلك الذات وحل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الجمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الجمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لاشبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمول عليها لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك انه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الانصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي المنتزعة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فحينئذ ان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لاجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة لزيادة والنقصان وان لم تدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مقابلة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المنخص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج (وفرعوا على عليه الفصل) كما فهموا (فروا اربعة * الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين) اى لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينهما وبين نوع ما والاخر

والصورة (وازداده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص و ينحصل) مفهوم العام (بالخاص) كما تحققت (فيكون له) اى لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية مغايرة لصورة الآخر (و) لكن (هو بينهما في الخارج واحدة) فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط (فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج) بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو الشخص المخصوص فيحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة (فاذا اعتبرنا الحيوان مثلاً من حيث انه هو الناطق) اى من حيث انه متحصل قد دخل عليه من هذه الحيثية ما من شأنه ان يحصله كالناطق مثلاً (كان هو الانسان) اذ لا معنى للانسان الا الحيوان دخل في طبيعته الناطق (واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره) اى غير الناطق (ينضم اليه) اى الى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة) هي غيرهما (كان كل واحد منهما جزءاً لها) اى تلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شئ منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما (واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه) كما اخذناه اولاً (او غيره بوجه) كما اخذناه ثانياً (فهو المحمول) على الانسان والخاص ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شئ اى بشرط ان تنضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا امر واحد فلا يلاحظ حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذ من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شئ اى بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرنا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينهما وبين ما يقارنهما وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتى المحمول (ومعنى حله) اى حل الحيوان مثلاً (عليه) اى على الانسان (ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هو بينهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حل الشئ على نفسه) يعنى قد اندفع بما حققناه من معنى الجمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الجمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حل الشئ على نفسه فلا يكون مفيداً بل لا يكون هناك حل حقيقى وهذا المقام يستدعى مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو ان نقول لا اشكال في تركيب الماهية من الاجزاء الخارجية التى لا يحمل عليها موواطاة انما الاشكال في تركيبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلاً يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشى والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشى واخوانه وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخوانه ثم ان هذه المفهومات التى ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صوراً لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثاني اما ان تكون تلك الماهية التعددية موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة * الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد بسيط

(فم انه يجب ان تكون الحاجة) بين الاجزاء امان جانب واحد ومن الجانبين (بحيث لا تستلزم الدور) وذلك اعنى استلزامها الدور (بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما) احتياج كل جزء الى الآخر (من جهتين لجأز) اذ لا دور فيه (كما يحتاج الهوى الى الصورة (من وجه) وهو ان يشاء الهوى بالصورة (و) يحتاج (الصورة) الى الهوى (من وجه) (آخر) وهو احتياجهما في شخصهما الى الهوى (وسياق) ذلك في موقف الجواهر في المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض) في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة (فاحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والاستلزامه) وكان الجنس مقتصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتعابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل (فالفصل علة للجنس) وهو المطلوب (واجيب عنه بان المحتاج اليه) هو (العلة الناقصة وانها غير مستلزمة) لمعلولها (فان اردت بالعلة) العلة (التامة معنا كون احدهما علة للآخر) (والحاجة) التي يجب ثبوتها بين الاجزاء (لا تستلزمه) اى كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر (وان اردت) بالعلة العلة (الناقصة) فلعل الجنس علة (ناقصة) للفصل ولا يجب استلزامها (لمعلولها) (انما المستلزم) للمعلول (هى) العلة التامة) فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتعابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله (قال الحكماء الجنس) امر (مبهم) في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو مفصلا مطابقا لماهية نوع منها بما فيها (وانما تحصله بالفصل) فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومفصلا (فهو) اى الفصل (علة) يحصله في العقل (اى يجعله مطابقا لتسام ماهية النوع) ويزيل ابهامه اى يعينه لنوع واحد من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لحصله وتعيينه في الذهن (لا انه علة خارجية) لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والالم بعقل الجنس بدون فصل من الفصول (وهذا) الذي ذكرناه من كون الفصل علة لحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل (بين) لاحتياجه الى دليل اخترعه المتأخرون لهم (فانه ليس المقدار) مثلا (امر امعينا) ممنازا في الخارج (يقترن به تارة كونه خطا) اى فصل الخط المميزاياه عن مشاركاته في المقدارية (وتارة) كونه (سطحا) وتارة كونه جسما تعليميا (بل همه مقدار) مخصوص (هو) في نفسه (الخط ليس) ذلك المقدار (الا) الخط من غير ان يكون هناك شيان يجتمعان في الخارج فيحصل منهما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح ليس الا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا (نعم المقدار) امر (مبهم في العقل) يحتمل كل واحد من الانواع المتدرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها (بل يحتاج في تحصيله) ومطابقته لتسام الماهية الموجودة في الخارج (الى ان يكون احدهما) بل احدهما اى الى ان يقترن به فصل واحد منها ليقرره ويحصله (فالم يقترن به) في العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصل له الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج (و) لا الصورة (السطحية) ولا الصورة الجسمية (وتقرر لك من هذا) الذي صورناه في المقدار وانواعه (انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج) بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا (كيف والامر ان المتمايزان) بالوجود (في الخارج) لا يمكن جعل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اى اتصال فرضت) كاللازمة والحلول في الهوى

المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما (لابان بشتراكا) اى يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر لابان بشتراكا (في ذاتي ويختلفا بعارض) ثبوتى (اوسلب) اى عارض سلبى (لجواز كونه) اى كون ذلك الذاتى اعنى ما ليس بعرضى (تمام ما هيتهما كافراده البسيط) الذى هو طبيعة نوعية فان افراده (يختلف بالتعينات) التى هى امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبى هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امر وراءه وليس يلزم من ذلك تركيب الوجود (ولابان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض) ثبوتى (اوسلب) فان هذا ايضا لا يقتضى التركيب (اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية) ويتميزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شئ منهما (واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل) ذلك (على التركيب لان اللازم) المذكور المستند الى الماهية (لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا) مثله بل لا بد ان يستند الى شئ آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لابان بشتراكا في ذاتي ويختلفا بعارض اوسلب واما الاشتراك في عارض ثبوتى او سلب والاختلاف في عارض ثبوتى او سلبى فظاهراته لا يقتضى تركيبا اصلا ~~في~~ المقصد التاسع لا بد ~~في~~ تركيب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية (كالجحر الموضوع بحجب الانسان) قالوا هذا الحكم الكلى بديهي والتثيل للتوضيح (واورد العسكر) فانه مركب (من الاحاد) مع استغناء كل منها عن الآخر (والمعجون) فانه مركب (من المفردات) مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتهى ذلك الحكم الكلى (واجيب) عنه (بان الجزء الصورى فيهما) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها والمفردات باسرها (محتاج الى) الجزء (المادى) الذى هو الاحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والجحر الموضوع بحجبه فلو كان احتياجا كافيها لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة (والاولى) في الجواب (ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج) اى صورة نوعية تابعة للمزاج (يستعقب كيفيات) واثار صادرة عنه (وانه) اى ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون و (محتاج الى الاجزاء) الاخر لخلوله فيها وبؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازى في المباحث الشرقية واما الجزء الاخر وهو الصورة المجعونة التى هى مبدأ الاثار الصادرة عنه فهى محتاجة الى الجزء الاول الذى هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معنى الحقيقى وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقى الاجزاء لزم تركيب الجوهر الذى هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوز به بعضهم متمسكا بتركيب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المرتبة عليه قال والمحال تركيب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركيبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الاخر لان اللازم حينئذ تاخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتأمل (واما العسكر فانه) عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه (ما هية) وحدتها (اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية) الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والجحر في ان المركب فيهما عين الاحاد باسرها وفي انه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه في انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعيا وذلك مما لا يقول به عاقل

من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه
بغد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي ومن لوازم وجودها الخارجى
او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجمولية كثير فائدة وايضا
كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهنى
فالمجمولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها انما وجدت كانت متصفة
بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بنا او غير بين وان فسر المجمولية بانها الاحتياج الى الفاعل
في الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقيد تكلفا وابتعد من ذلك ما قاله الامام الرازى من ان
معنى قولهم الماهية غير مجمولية ان المجمولة ليست نفس الماهية ولا داخله فيها على قياس ما قيل
من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست بمجمولة انها في حد
انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها
مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغارة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل
بينهما فتكون احداهما مجمولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل
الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل
اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج
فليست الماهيات في انفسها بمجمولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها بمجمولة بل الماهيات في كونها
موجودة مجمولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينزع فيه ولا منافاة بين نفي المجمولية عن الماهيات
بالمعنى الذى ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آتفا انه الحق الذى لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي
المجمولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا جلا على ماصورنا ومن ذهب الى ان المركبات
مجمولة دون البسائط فان ارادوا بالمجمولية احد العنيتين فالفرق باطل لان المجمولية بمعنى جعل الماهية
تلك الماهية متغية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر
من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها
الى بعض وهذا الاحتياج الذاتى لا يتصور في البسيط فهو والمركب ينشأ كان في ثبوت المجمولية
بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفي نفي المجمولية بحسب الماهية وتمايزان بان المركب مجعول
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلارية **المقصد السابع**
المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه (واما صفة) ان كان قائما بغيره (والاول يقوم بعض اجزائه
ببعض آخر منها) (والا) اى وان لم يقوم بعض اجزائه ببعض (استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما
ماهية متحدة) وحدة حقيقية لماسياتى في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى
بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب
ان يكون قيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض
اجزائه قائما بنفسه والالم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافة (والثاني) اى المركب الذى
هو صفة (يقوم بثالث) هو غير المركب واجزائه (فاما ان يقوم اجزاؤه) كلها (بذلك الثالث)
ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا
حقيقيا لا اعتباريا (او يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به
فيكون قيامه) اى قيام الجزء الآخر (بالثالث بالواسطة) التى هى الجزء القائم به ابتداء **المقصد**
الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرها (اذا علم
انها مشاركة لغيرها في ذاتي) اى امر غير خارج عنها (ومخالفة) لذلك الغير (في ذاتي) بالمعنى

او الوجود (ايضاً ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة) على ذلك التقدير (او مركبة فيعود الكلام) فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولة مطلقاً والاعتراض المذكور معارضة (والحل) هو (ان البسيطة ماهية ووجود فلعل الامكان بعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة الى الوجود) فالامكان يقتضي شيئين لاجزئين حتى يستحيل عروضة للبسيط (واعلم ان هذه المسئلة من المداحض) التي تزلق فيها اقدام الازهان (وانا تريد ان تثبت اقدامك) في هذه المسئلة (بإشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذهب والحق لا يتوجب عن طالبه بعد ذلك) التحرير (فقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية) الممكنة (قابلة لهما ورفعها رأوا العوارض) اي الامور التي تعرض لتلك الماهية (ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية) وعن وجودها الذهني ايضاً اذ لا مدخل في ذلك للحقوق الخصوصية شي من الوجودين بل لمطلق الوجود فائتجا وجدت الماهية كانت متصفة به (وذلك كالزوجة للاربعة) فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن (فلو فرض اربعة) موجودة باحد الوجودين (غير زوج لم تكن اربعة) فيلزم التناقض وكذا الحال في تساوي الزوايا الثلاث لقامتئين فانه لازم لماهية الثلث وان لم يكن بين الثبوت لهما كالزوجة للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقامتئين لم يكن مثلثاً (وقسم آخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية) لا الماهية من حيث هي هي (نحو التامهي والحدوث للجسم فانه) اي نحو ما ذكر (لا يلزم ماهيته) اي ماهية الجسم من حيث هي هي (بل وجوده) الخارجي (فان من تصور جسماً قديماً او غير متناه لم يكن) ذلك الشخص (متافضاً في نفسه ولا متصور الجسم غير جسم) كازمه ذلك في تصور اربعة غير زوج (وقسم ثالث) يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن فيكون خصوصية هذا الوجود مدخل في عروضة للماهية فلا يتحاذى به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالعقولات الثانية (نحو الذاتية والعرضية والكلية والجبرئية) العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها (فنبهوا) بقولهم ان الماهيات غير مجعولة (على ان المجعولة انما تلحق الهوية لا الماهية) اي هي من عوارض الوجود الخارجي لامن عوارض الماهية من حيث هي هي (فلو تصور) مثلاً (انسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لانساناً) حتى يلزم التناقض (وارادوا) يعني هؤلاء الثاقفين (بالمجعولة الاحتياج الى الفاعل) الموجد وهذا كلام حق لا مريبة فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولة الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلاً موجداً او جزءاً مقوماً (انها) اي المجعولة بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزئها) الداخل في قوامها (يلحقها لنفس مفهومها) من حيث هو هو (قطعاً) فائتجا وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركت في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيسدي شيان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضة للماهية البسيطة وهذا ايضاً كلام صواب لا شبهة فيه (وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقاً) سواء كانت مركبة او بسيطة (وقد ارادوا عروضة المجعولة لها في الجملة) اي ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضة لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضاً كلام صدق لا شك فيه (وان عاقلاً) عطف على ان هذه المسئلة اي واعلم ان عاقلاً (لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقريرها) وثبوتها (في الخارج عن الفاعل) الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة (الاما ينسب الى المعتزلة) من ان المعدومات الممكنة ذوات متفرقة ثابتة في انفسها

أمر نسي لا يستقل بالمقولية (والثاني) وهو ما لا يكون بأسرها وجودية (نحو القديم فانه موجود لا اول له) فقد يتركب مفهومه من وجودى وعدمى ولم يتعرض لما هو عدمى محض لانه غير معقول فان العدمان لا تمقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هناك قطعاً (واعلم ان هذه الاقسام) المذكورة في هذين التفسيرين انما هي (في الماهية) على الاطلاق (اعم من ان تكون) ماهية (حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة) فتكون وجودية قطعاً فلا يتأتى فيها التقسيم الثانى باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذا لم تجعل الاضافات من الموجودات الخارجية (والنسبة بينها) اى بين اجزاء الماهية الحقيقية (قد تمتنع على بعض الوجوه) المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين * المقصد السادس الماهيات * الممكنة (هل هي مجعولة) يجعل جاعل (ام لا ففيه مذاهب ثلاثة * الاول انها غير مجعولة مطلقاً) سواء كانت بسيطة او مركبة (اذ لو كانت الانسانية) مثلاً (يجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم) جعل (الجاعل انسانية) لان ما يكون اثره للجعل يرتفع بارتفاعه قطعاً (وسلب الشئ عن نفسه محال) بديهية (والجواب انا لان سلم استحالة فان المعدوم) في الخارج (دائماً مسلوب عن نفسه دائماً) فاذا ارتفع الجعل في وقت اود انما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك محال (انما المحال) هو الايجاب (المعدول وحاصله ان عند عدمه) اى عدم جعل الجاعل (ترفع الماهية) الانسانية عن الخارج (رأساً) وبالكيفية فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج (لاني تنقرر) في الخارج (مع الا انسانية) حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية (والمحال هو هذا الثانى) الذى هو الايجاب المعدول (والاول) الذى هو السلب (مما نقول به) المذهب (الثانى) انها مجعولة مطلقاً (اى في الجملة) (اذ لو لم تكن الماهية) اى شئ من الماهيات (مجعولة) اصلاً (ارتفع المجعولة مطلقاً) اى بالكيفية (لان ما فرض كونه مجعولاً من وجود او موصوفية الماهية به) اى بالوجود (فهو) ايضاً (ماهية في نفسه) والمقدّر ان لاشئ من الماهيات مجعولة فلا يكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة يجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به حافل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف في تحريره المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلا انها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك ايضاً اولان اجزاءها البسيطة مجعولة (والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص) اى هو يته (لاماهية الوجود) فلا يلزم من ارتفاع المجعولة عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولة رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر * المذهب (الثالث) الماهية (المركبة مجعولة بخلاف) الماهية (البسيطة لان شرط المجعولة الامكان) وذلك لان المجعولة فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان (وانه) اى الامكان (لا يعرض للبسيطة فانه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة (لا تتصور الا بين شئين والبسيط لاشئين فيه) فلا يتصور عروضة له (وقد اعترض) عليه (بانه لو صح) ما ذكرتم لم تكن المركبات ايضاً مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة (لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر) في مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصورى مجعولاً لم يكن المركب ايضاً مجعولاً (وانه يفضى الى نفي المجعولة بالكيفية) وانتم لا تقولون به (لا يقال) في دفع هذا الاعتراض (المجعول انضمامها) اى انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض (او وجودها) اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولة بالكيفية (لانا نقول ذلك) الذى ذكرتموه من الانضمام

(وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال) اذا كان في زمان متناه (فلا تكون الماهية المعقولة معقولة)
وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه * المقصد الخامس * في تقسيم الاجزاء للماهية
المركبة (وهو من وجهين * الاول انها ان صدق بعضها على بعض فنداخلها) سواء كانت
متساوية او غير متساوية (والاختيانية) والمشهور ان التداخل ما يكون بعضها اعم من بعض
فلا ينداول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا ولا يظهر في البصائر ان يقسم الاجزاء الى
متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية (اما التداخل فان صدق كل منهما
على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والحرك بالارادة) اذا اعتبر ماهية مركبة منهما
(والا) اي وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونها متصادقة في الجملة (فينبهنا) لاجالة
(عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص) وهذا انما يكون في الماهيات
الاعتبارية (نحو الجسم الابيض) فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة (اولا) يقوم العام الخاص بل
يكون الامر بالعكس (نحو الحيوان الناطق فان الناطق) لكونه فصلا (هو المقوم للحيوان) الذي هو
جنس ونحو الجوهر الوجود والكم الوجود مثلا فان الاعم ههنا اعني الموجود صفة للاخص على
عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان
بل هو جار مجراه (واما من وجه) قسم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض) فانه ماهية اعتبارية
لان الماهية الحقيقية بمنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه (واما المتباينة فاما ان يعتبر
الشيء مع علته من علله الاربع (او) مع (معلول) له (او) مع (مالمس علة ولا معلولا) بالقياس اليه فان
قلت تركب الشيء مع علته بسنلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله في التقسيم استدراك
قلت معنى تركب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلل فلا استدراك
ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك
اصلا (والاوّل) وهو المعتبر بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو العطاء) فانه اسم لفائدة
اعتبرت اضافتها الى الفاعل (او) مع (القابل نحو القطوسة) وهي التعبر الذي في الانف فقد اعتبر فيها
الشيء بالاضافة الى قابله (او) مع (الصورة نحو الافطس) وهو الانف الذي فيه تعبر وهو يجري مجرى
الصورة من الانف (او) مع (الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يزين بها) في الاصبع وذلك التزين هو الغاية
المقصودة من تلك الحلقة (والثاني) وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول (نحو الخالق) والرازق وامثالهما بما
اعتبر فيه الشيء مقبسا الى معلوله (والثالث) وهو الذي اعتبر مع مالمس علة ولا معلولا (اما متشابهة)
في الماهية (نحو اجزاء العشرة) وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة (او متخالفة) في الماهية وهي (اما)
متمايزة (عقلا) لاحسا (كالجسم المركب من الهيولى والصورة) فان اجزائه متخالفة متميزة في العقل دون
الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة (او خارجا) اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ففي
قوله (نحو الانسان المركب من النفس والبدن) نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان
اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية (و) نحو
(الحلقة المركبة من اللون والشكل) المتمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو
البقرة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات * التقسيم (الثاني) اي الاجزاء
(اما وجودية) باسرها بمعنى انه لا يكون في مفهوماتها سلب (اولا) يكون كذلك (و) القسم (الاول
اما حقيقية) اي غير اضافية (كما مر) من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا
اعتباريا من الروح والجسد (او اضافية نحو الاقرب) فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه
وكلاهما اضافيان (او ممتزجة) من الحقيقية والاضافية (نحو السرير) فانه مركب من القطع
الحشوية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتبارها يحصل السرير وانه

في الذهن (عرض له في نفس الامر كونه في الذهن) من غير ان يعتبره الذهن عارضه ولا حظه فيه (وبعد وضوح الحق) فان مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا تمنعك ان تسميها) اى تسمى الامور العارضة للشيء بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن (باللواحق الذهنية) بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدافها واعتبر عروضة لها (واذا اخذت الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة) للعوارض (والجرد) عنها (سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاولين وقد وجدت) في الخارج (احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص) في الخارج (مستلزم لوجود الاعم) فيه (فتكون هي) اى المطلقة (ايضا موجودة) فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه * المقصد الثالث قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه (يوجد من كل نوع فرد مجرد) عن جميع العوارض (ازلى ابدى) لا ينتظر في اليه فساد اصلا (قابل للتقابلات) واخرج عليه بان الانسان قابل للتقابلات والام بعرض له فيكون (في نفسه) مجردا عن الكل (لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله) وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعاً (و) علمت ايضا (ان القابل للتقابلات الماهية من حيث هي) فانها في حد ذاتها قابلة للتألف بكل واحدة منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتخصصات المتقابلة (واما وجود فرد) من الماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلا لزيد وعمر) اى لتخصصهما كما يدل عليه كلامه (فضروري البطلان) لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان افتزان المجرد بالقيود التي اعتبر تجرده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير وافي بما ادعاه (ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية هذا) الذي ذكرناه انما يرد عليه (ان حل كلامه على ما هو ظاهر المقول عنده وان عني به معنى آخر مثل ما اوله به بعض التأخرين) وهو صاحب الاشراق (من ان لكل نوع) من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (امرا) من عالم العقول (مجردا) عن المادة قائما بذاته (يدبره) اى يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كما لاته ويعتني بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراد (وهو الذي يسميه) ذلك البعض (رب النوع) ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لا تعلق له بهذا المقام * المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا تلتزم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها) فهي التي تلتزم من عدة امور مجتمعة (وينتهي المركب الى البسيط) اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لانهاية لها لامرة واحدة بل مرارا غير متماهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه (لان العدد) اى التعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه في الواحد) الذي لا تعدد فيه بالفعل (ضرورة) لان الواحد مبدأ التعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للتقسام اولا (وكلاهما يعتبر) بالقياس (الى العقل نارة و) بالقياس (الى الخارج اخرى) فالاقسام اربعة بسيطة عقلي لا يلتزم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتزم من امور كذلك في الخارج كالفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتزم من امور تمايز في العقل فقط ومركب خارجي يلتزم من اجزاء متميزة في الخارج كالبيت (والمركب العقلي لولم ينته الى البسيط لزم محال آخر) سوى ما ذكر

في هذه العبارة متقدمة على السلب فالتباعد منها لا يجاب للعدولي (وهذا باطل ولو سئلنا
عن المعد ولتين) اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب (فقل اي آولا لم يلزمنا
الجواب) عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا يخرج عنهما (وان قلنا)
اي وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا (قلنا لا هذا ولا ذاك) بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء
من الالف واللا الف نفس المساهية ولا دخلا فيها (فان قيل الانسانية التي لزيد) من حيث انها
انسانية (ان كانت هي التي لعمر وكان شخص واحد في آن واحد في مكانين) ومتصفا بالوصاف
المتقابلة معا (وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا) بين افرادها (قلنا) معنى هذا
الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة متغايرة فيها وعلى
كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة
تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا (هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها)
وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع
النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو ولكن اظهر (بل هما) اي كون
الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة (قيد ان خارجا) عن الانسانية (يلحقانها
بعد النسبة اليهما) اي الى الوحدة والتعدد ﴿ المقصد الثاني ﴾ في اعتبارات الماهية بالقياس
الى عوارضها التي ذكرناها في المقصد الاول وهي ثلاثة تقييد المساهية بوجودها وتقييدها بعدد
واطلاقتها بلا تقييد فتقول (الماهية اذا اخذت مع قيد زائد) عليها (تسمى مخلوطة وبشرط شيء
ووجودها) في الخارج (بما لا امرية فيه) فان وجود الاشخاص في الخارج بين لاسترة به وهي عبارة
عن المساهية الكلية والشخص الماهية المخلوطة موجودة قطعما وفيه بحث وهو ان الشخص هل
هو مركب في الخارج من المساهية والشخص او هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه
ان شاء الله تعالى (واذا اخذت) الماهية (بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لاشي وانها
لا توجد في الخارج والاحتمال الوجود) الخارجي (والتعين فلم تكن مجردة) عن جميع اللواحق كما فرضناه
هذا خلف (وهل توجد) المجردة (في الذهن) عند القائل بالوجود الذهني (قيل لا) توجد (لان
وجودها في الذهن من العوارض) واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالوجود الخارجي (وقيل
توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا جبر في التصورات) اصلا (فلا يمنع ان يعقل
الذهن) الماهية المجردة (عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معرا عنها ولا حظها
كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا
باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من ان المعدوم
مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الوجود المطلق
باعتبار وجوده في الذهن وقسماله باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة
مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن
تكون قسما من المخلوطة ومحكما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله
في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من العلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا
الوصف فرضا قسيم له (وقيل ان شرط تجردها عن الامور) واللواحق (الخارجية وجدت)
في الذهن بلا اشتباه (وان شرط تجردها مطلقا) اي من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا
توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر) وفيه نظر فان كونه (اي كون الشيء) موجودا
في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي (اي العوارض الذهنية) ما جعله الذهن قيدا فيه
اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا وبلا حظه له (وهذا) الذي فرضناه موجودا

الطلاق التماثل والاختلاف (على الاحوال يكون بمعنى آخر) فلا يكون الحكم بلن الاحوال لا توصف بهما
باللغى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب (اجاب) عن كلام
الثانين (بان الحال) اى مفهومه (ليس حادبل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما) وكل مفهوم
اعتبر فيه سلب كان معدوما لاحالا وهذا الجواب انما يمتحنى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب
بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد
على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال من بعض احوال ايضا فلا يتم
ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال
احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطباب فيها وتضييع الاوقات في توجيهاتها

✽ المرصد الثانى ✽

من مر اصد الامور العامة (في الماهية) قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث
معروضتها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي
بهذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفيه) اى في هذا المرصد (مقاصد) اثنا عشر **المقصد الاول**
في تميز الماهية عما عداها لكل شئ (كلها كان اوجزيا (حقيقة هو بها هو) هذا تفسير لمفهوم
حقيقة الشئ والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى
والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان تقاس الى امور مبينة اياها فذلك
لا التباس فيه لان الامور المبينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلها فيها
ولا عارضة لها واما ان تقاس الى امور داخلية فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيس الى الامور
العارضة لها يقال (هي مغايرة لما عداها) من الامور التي تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض
(لازم لها) لا ينفك عنها اصلا فايضا وجدت هي كانت معروضة له كالزوجة اللازمة لماهية الاربعة
(او مفارقة) عنها كالكتابة للانسان (فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الا انسانية فليست)
الماهية الانسانية من حيث هي ماهية انسانية (موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من
التقابلات) على معنى ان شيئاً منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلها فيها لا على معنى انها ليست
منصفة بشئ منها فانها يستحيل خلوها عن التقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من
المتناقضين (بل هذه امور) زائدة عن الماهية الانسانية (تنضم الى الانسانية فتكون) الانسانية
(مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة) ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة (وعلى هذا فقس)
وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شئ زائد عليها كان المحوظ هناك نفس الماهية
وما هو داخل فيها اما مجعلا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشئ من
عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امر آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لامفصلا
ولا مجعلا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلها فيها
والا لما احتج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها نفسها او داخلها فيها لما امكن اتصافها
بما يقابلها ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشئ من التقابلات على التعيين واذا
قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية
ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين
الماهية لكن باعتبار آخر غيرها (فاذا سئلنا بطر في التقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية
اولست آكان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي آلا انها من حيث هي ليست آ فان تقديم
حرف (السلب على الحيثية) كما في العبارة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا اخذت بهذه الحيثية
(لا تقتضى آ) وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالقصد سلب الربط (وهو حق ومعنى
تقديم الحيثية على) حرف (السلب انها) اذا اخذت بهذه الحيثية (تقتضى لا) وذلك لان الرابطة

للمقصد السابع * (في تعريفات القائلين بالحال) ذكر لهم فرعين * (الاول انهم قسموه) اى الحال
 (الى معلل اى بصفة موجودة) قائمة بما هو موصوف بالحال (كما تعلل التحركية بالحركة) الموجودة
 القائمة بالتحرك (و) تعلل (الفسادية بالقدرة والى غير معلل) هو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا
 للذات لا بسبب معنى قائم به (نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم) والجوهرية للجوهر والوجود
 عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت
 جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في عللة الحال المعلل ان تكون
 موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون
 الالهية وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على مامر
 والثنون للحال من الاشاعة بقولون الاسودية والابيضية والكاشية والتحركية كلها احوال
 معللة (الثاني) من الفرعين انهم (قالوا الذوات) كلها (متساوية) في انفسها (والتمايز) الذوات
 بعضها عن بعض (بالاحوال) القائمة بها (ويبطله ان الذوات المتساوية لا بد وان يختص كل منها
 بحال) حتى يتصور تمايزها بالاحوال (فاما) ان يكون ذلك الاختصاص (لالامر) يقتضيه (وانه
 ترجيح بلا مرجح واما) ان يكون (لامر) وذلك (الامر) المقتضى للاختصاص (اما ذات فالكلام
 في اختصاصه) من بين سائر الذوات (بالرجحية اوصفة) لذات (فالكلام في اختصاص الذات بها)
 اى بتلك الصفة (وبالجملة فالاشتراك في الذوات) اعنى التساوى في الحقيقة (يوجب الاشتراك)
 والتساوى (في اللوازم ضرورة) سواء كانت تلك اللوازم احوالا ولا فكيف يتصور الاشتراك والتساوى
 في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التى هى الاحوال (واما على رأينا) يعنى نفاة الاحوال (فالذوات
 متخالفة) في الحقائق (وانها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع) لجواز ان تكون الحقائق المختلفة
 مقتضية لامر واحد لازم لها (بخلاف العكس) وهو ان تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف
 والتمايز في اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعاً (وربما قال النافون للاحوال) ان ملخص حجة الثبوتين
 لها هو ان الحقائق مشتركة في امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير مابه الاختلاف وهما
 ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبتت الواسطة التى هى الحال وذلك منقوض (بان الاحوال
 تشترك في الحالية) وتختلف بالخصوصيات التى يتميز بها بعضها عن بعض (وما به الاشتراك
 غير مابه الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها) اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال
 (حال) فتشارك سائر الاحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز
 موجودا ولا معدوما فيثبت حال آخر (فيتسلسل) الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اى كل
 واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية
 اخرى وهكذا (واجب عنه بوجهين * الاول التزام التسلسل) في الاحوال (ورده الامام الرازى بانه
 يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور
 الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع (لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في
 الاحوال) التى ليست موجودة (كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب) اتفاقاً (والثاني ان الاحوال
 لا توصف بالتمايز والاختلاف) فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتمايز ولا انها
 متميزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف (واجاب) الامام الرازى (عنه) ايضا (بان ذلك جهالة)
 لان كل امرين يشيران اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر
 اولا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا يخرج عنهما (وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل
 والاختلاف اما صفة) موجودة (او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود) اما على الاول فلان
 وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود (فاطلا فهما) اى

مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر وامتيازهما عاده بغير سلب وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا (فلا ينسلسل او معدوم واما يمتنع انصف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال) مثلا (الوجود عدم او الموجود معدوم اما) اتصافه بنقيضه (بالنسبة) والاشتقاق (فلا) يمتنع (فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه) كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود الوجه (الثاني السواد مركب من اللونية) التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان (وفصل يمتاز به) عنها (وهو قابضية البصر فرضا) انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا (فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اى عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى) اذ لا بد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر والالم يلزم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقة (وسنبطله وان عدما) معا (او احدهما) فقط (لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال) بديهية (قلنا المختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم قلنا انه محال وحتكم عليه سنبطلها او تمنع الملازمة) اى نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه (لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شئ هولون و) شئ آخر هو القابض للبصر يقوم (ذلك الشئ الآخر به) اى بالشئ الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) اى السواد (لون ذلك اللون بعينه) في الخارج (قابض للبصر) فلا تمايز في الخارج (وسنزيد هذا شرحا في مكانه) حيث نبين تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تميز في الذهن دون الخارج (فان قيل) اذا كان السواد امر او احدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط (يلزم ان يكون لل بسيط في الخارج صورتان) ذهنتان (متغايرتان) تطابقان ذلك البسيط اعني صورتى اللون وقابض البصر (فانه محال بالضرورة) لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينشأ في مطابقة الاخرى له بديهية (قلنا لان سلم استحالة) اى استحالة ان يكون للبسيط ثاثة الصورتان (وانما جزمك بذلك) اى بكونه محالا انما هو من بديهية وهمك (لالفك بالصور الخيالية كالتفوق على الجدار والتخايل في المرأة) فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتها لامر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك (ولوعلمت ان هذه الصور) التي هي الاجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (ينترعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط مختلفة تقتضيها) اى تقتضى هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله (من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر) بيان للشروط وقوله (والتنبه) عطف على المشاهدة (لمشاركات ومباينات) اى فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها) اى بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعاً (لم تسبق) جواب لقوله ولوعلمت (ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها اوفى بعض آلاتها صورة تطابقه فقط (و) ان تعقل صورة (اخرى تطابقه وبنى نوعه) كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانترعت منها بمحذف الشخصيات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا وبنى نوعه (و) ان تعقل صورة (اخرى يشاركها) اى يشارك ذلك الشخص واثمه بتأويل الهوية الشخصية (فيها) اى في تلك الصورة الاخرى (المشاركون له في جنسه) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانترعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبنى جنسه **خاتمة**

فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس (و) ابو يعقوب (الشكاح يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهر (مع) اثبات (الحصول في الخبر) لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) ابو عبد الله (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول في الخبر) فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم (و) اي البصري (يختص) من ينهم (باثبات العدم صفة) واتفق من صداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة (والكل) اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا طالما يحتاج الى اثباته) اي بيان وجوده (بالدليل) فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازي انه جهالة) بيته وسفطرة طاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (لعلهم ارادوا ان بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يتمتع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لاجهالة فيه ولاسفسطة (اذمعناه انه لا يصلح صانعا للعالم الامن هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا تقول فيقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والالم يكن شريكا له وانه ممتنع) في الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تغاير القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك * المقصد السابع * الحال وهو الواسطة بين الوجود والمعدوم وقد اثبت امام الحرمين اولا والقاضي منا وابوهاشم من المعتزلة) فانه اول من قال بالحال (و بطلانه ضروري لما عرفت ان الوجود ماله تحقق والمعدوم ماله ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات) في شئ من المفهومات (ضرورية واتفاقا فان اريد نفي ذلك) اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما (فهو سفسطة) باطلة بالضرورة والاتفاق (وان اريد معنى آخر) بان يفسر الوجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا (لم يكن النفي والاثبات) في المنازعة التي بيننا (متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا) لاننا نفي الواسطة بين الوجود والمعدوم بمعنى الثابت والنفي واتم معترقون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك (والذي احسبهم) اي اظنهم (ارادوه حسبا يتاخم اليقين) اي يقاربه (انهم وجدوا مفهومات يتصور عرض الوجود لها) بان يحاذي بها امر في الخارج (فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما) وجدوا (مفهومات ليس من شأنها ذلك) العروض كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية (فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فتحل العدم للوجود سلب ايجاب وهم) يجعلونه له (عدم ملكة ولا تنازعهم في المعنى ولا في التسمية) فقد ظهر بهذا التأويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشر يك الباري مثلا ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال (بحجة الثبوتين) للحال (وجهان * الاول الوجود ليس موجودا والازاد وجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الوجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود الى غير النهاية (ولامعدوما والا اتصف الشئ بنقيضه قلنا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم

الاشاعة (والتزاع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وأنه على ما ذابطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة)
 والنقل ان لا مجال للعقل في اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء
 على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا
 يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادنا جسما او عرضا (ويحذفونك من قبل
 ولم تك شيئا بنى اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ
 (و) قوله (والله على كل شيء قدير بنى اختصاصه بالقديم) لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم
 والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس الناشي (و) قوله (ولا تقولن لشيء اني
 فاعل ذلك) بنى (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قول هشام (و) قول لبيد (الكل شيء ما خلا الله
 باطل) بنى (اختصاصه بالحادث) لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية
 * البحث (الثاني في تفرعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء) اى ثابت متقرر متحقق في الخارج
 منفكا عن صفة الوجود كما مر (قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق)
 وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لاني كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عيسى الذوات
 في عدم معرفة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الاحال الوجود (وقال غير ابن عيسى
 انها في حال عدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر
 جوهر او العرض عرضا وهي) اى الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) اى البنية المركبة
 من امور عدة (او الى التفصيل) اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم
 (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها
 فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مخص بالجواهر اذ
 لا تصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد الى التفصيل (اما للجواهر
 واما للاعراض فللجواهر) انواع (اربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالي
 الوجود والعدم وهي الجوهرية) التي هي من صفات الاجناس (الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل
 وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا
 في كون الجوهر جوهر لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اى متصفا
 بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) اى وجود الجوهر (وهو التحيز) قالوا انه صفة صادرة
 عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فذهب من قال الكون غير الحركة والسكون
 والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهر واحد فقد كان له في اول حدوثه
 كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة (الرابع) الصفة (المعلقة بالتحيز
 بشرط الوجود وهو الحصول في التحيز) اى اختصاص الجوهر بالتحيز ويسمونه بهذا الحصول
 بالكاثنية وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة
 فليس له بكونه اسودا وبيضا صفة اذ لا معنى لكونه اسودا لا حصول السواد فيه وكذا القول في كل
 عرض غير مشروط بالحياة (وللأعراض) (الاتواع) (الثلاثة الاول اعني) الوصف (الحاصل
 حالي الوجود والعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود
 و) الصفة (التابعة له) اى للوجود (وهو الحصول في المحل) فان العرضية ليست علة للحلول في المحل
 مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يحطوا بما اذا ما على نفس العرض (ومنهم
 من قال الجوهرية نفس التحيز) كان عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة
 على حدة كما مر (وابن عياش ينفيهما حال عدم) لان التحيز علة للحصول في التحيز فلا ينفك عنه
 معلوله وليس المعدوم حاصل في التحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز

ثم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه
 ت التي يسميها بعضهم احوالا لاشك انها متميزة وليست ثابتة عندكم اصلا لافي الوجود
 لا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة (هذا) كما ذكر (و)
 ثبوتها اي ثبوت المعدوم الممكن (بنافي كونه مقدورا) كونه (مرادا) فان ما يدل على نفي
 يدل على نفي المرادية ايضا (فلا يمكن اثباته به) اي اثبات ثبوتها بكونه مقدورا ومرادا
 بعض (وبالجمله فالتبميز) الذي ادعيت ثبوتها للمعدوم الممكن (ان اردتم به القدر
 نفي) وهو التبميز الذهني (فظاهر انه لا يوجب الثبوت) والالكان النفي ايضا ثابتا
 به غيره) اي غير ذلك القدر (منعاه) اي لانسلم ثبوت التبميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم
 عليكم) اولا (تصويره) حتى نعلم انه ماذا (وتقريره) اي بيان ثبوتها للمعدوم الممكن
 ق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضيا للثبوت) حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين
 (الثاني المعدوم متصف بالامكان) لان كلامنا في المعدوم الممكن (وانه) اي الامكان (صفة
 ياتي تقريره) في المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) اي ثابتا لما مر من ان اتصاف
 بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا) بل هو امر اعتباري (كما سيأتي)
 المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبه غيرهما)
 وجهين المذكورين (منها ما يعود اليهما نحو انه) اي المعدوم الممكن (في الازل ليس الله
 والغيران شيان) اذ لا يتصور تغير الابدين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل
 الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة
 وابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو ان القصد الى إيجاد غير المعين ممنوع)
 كذا الذوات الممكنة ثابتة في العدم و متعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى
 فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا
 بصد اولي من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب
 ب فان التبميز في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (ان الادراك) اي الاحساس (علم)
 منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء (فليجوز) ان يكون لنا (مدرك) اي محسوس
 بشيء) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس
 ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف العقل الاتري انه لا يتعلق
 وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعلق غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها
 بها في مسألة ان الماهيات مجعولة ام لا) وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في نفسها
 يجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل الانسانية و سلب الشيء
 محال فوجب ان لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في انفسها وسيأتيك جوابها
 وخاتمة المقصد السادس (وفيها بحثان * الاول) في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان
 الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه
 معنوي (الشيء عندنا الموجود) اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الوجود فقط وكل
 دهم موجود وكل موجود شيء (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة (هو المعلوم ويلزمهم
 اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الاعلى سبيل
 والتمثيل كما ذهب اليه البهيمية (و) قال (الناشي ابو العباس هو القديم والحادث مجاز
 التامية هو الحادث) قال (هشام) بن الحكم (هو الجسم) قال (ابو الحسين) البصري
 من معتزلة الصرة (هو حقيقة في الوجود ومجاز في العدم) وهذا قريب من مذهب

ثبوتية بل لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرما عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الوجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها متفيا في نفسه

الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة في العدم (لوتباين لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين مختلفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يختلف عنها (والا) اي وان لم يتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تنكث في الوجود) بل كانت منصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا محصرا في فرد واحد (والا) اي وان لم يتحد لذواتها ايضا كالم يتباين لذواتها (فالمعدوم) حال العدم (مورد للمترابلات) اي الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لم تقض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض له كل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه (ويلزم السفسطة) اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان اردت) به (لما هياتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) ايضا لذواتها (ولا يلزم كونها موردا للمترابلات اذ التميز انما يعرض للهويات) الثابتة في العدم وكل ما تماز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا ترايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لا مور بها بتماز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والترايل فلا فان قلت اذا لم تقض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وان اردت) به (لهوياتها فاختار تباينها) وتكثرها (لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا يعرض لها كثرة) ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة فهو) اي ما ذكرتم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فلن ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقض شيئا منهما كانت موردا للمترابلات مع انها من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونهن معدومة ثابتة وقد يقال ان الشخصيات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والعمد) في اثبات هذا المطلب (وجهان) الاول ان القول بثبوت المعدوم (في حال العدم) ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة (ازلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات انفسها (والوجود حال) لا ثابتته بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع انه لاحال عندكم امر محال (اونقول) لمن اثبت الحال منهم (الذوات ازلية والاحوال) التي من جعلتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعترقتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود لا نأقول ذلك الاتصاف امر عديم فلا يكون اثره للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات منصفة بالوجود لانها توجد الاتصاف والفرق بين الاتري ان الصباغ يجعل الثوب منصفا بالصبيح وان لم يكن موجدا لاتصافه به * الوجه (الثاني لو كان) المعدوم الممكن (ثابتا كان المعدوم) المطلق (اعم) مطلقا (من المنفي) لشموله الثابت والمنفي معا (فيكون) مفهوم

على مالها من الاحكام كما هو قاعدتهم (نعم المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شياً في الذهن
واما ان المعدوم في الخارج شئ في الخارج او المعدوم المطلق شئ مطلقاً او المعدوم في الذهن
شئ في الذهن فكلاً فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غاية لان قولنا السواد
موجود يفيد فائدة بعديها دون قولنا السواد شئ) وللثاني (اي للذي ينفي كون المعدوم ثابتاً
* وجوده * الاول الثبوت والتحقيق والتقرر (امر زائد على الذات) اي الماهية (لاشتراكه) بين الذات
المعدومة (دونها) اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلاً ليست مشتركة بينه
وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها والالزم التسلسل (ولا فائدة
الجل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا هو)
اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتاً لكان وجوداً هذا خلف فان قلت يكفي ان يقال لا معنى للوجود
سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الجل
قلت في هذه المقدمة تخيل للانحداد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشارك
ومفيد (قلنا بل هو) اي الثبوت (اعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه
(فان فسر) الثبوت (به) اي بالوجود (فلفظي) اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانقول المعدوم
ثابت ونريد به معنى اعم من الموجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود * الوجه (الثاني
الذوات) المقررة (عندكم) في العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع
من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع انها) اي تلك الذوات المقررة (اذا اخذت بدون ما قد خرج
منها الى الوجود كانت اقل من الكل) المتاول لما خرج وما لم يخرج (بمثاه) هو ما خرج منها
الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقاً (والاكثر من غيره بمثاه مثاه) يبرهان التطبيق لانا نطبق
الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات
مع الموجودات فلا بد ان تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمثاه
فتكون ايضا متناهية (فالكل) الذي هو الاكثر (مثاه) وقد فرض غير مثاه هذا خلف (ونقض)
هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد مثاه حصل هناك
جلتان احديهما زائدة على الاخرى بمثاه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهياً
وهو باطل وان اكني بمجرد الانصاف بالقليلة والكثرة وادعى انه يستلزم الناقص ايضا
بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية * الوجه (الثالث
الذوات) المقررة في حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع انها فرضت ممكنة (ويلزم)
ايضا (تعدد الواجب اولا) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك
الذوات (محدثة مسبقة بالثبوت) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقبل الواجب ما يجب وجوده
لا ما يجب تفرده) الذي هو اعم من الوجود الوجه (الرابع ان العدم صفة نفي) اي صفة منفية
غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي نفي) اي منفي غير ثابت (كما ان الموصوف
بصفة الاثبات) اي بالصفة الثبوتية (اثبات) اي مثبت غير منفي فالمعدوم المنصف بالعدم منفي
(قال الامدي) هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني
وغيره الا انه هكذا مقرر محرراً لم يجده لغيرنا (وهو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف)
والفج (اذ لانسلم ان المنصف بصفة النفي نفي لجواز انصاف الموجود بالسلب) اي بالصفات السلبية
التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات
فقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لان ثبوت
الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز ان يتصف المعدوم بصفة

احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي (وما ذكرتم امتناعه هو
 حكم الخارجى) لان منشأ الوجود العيني فعين الحرارة بمنع حصولها في الذهن وبضاد عين البرودة
 وعين الجبل بمنع حصوله في الذهن (فلم قلتم ان الذهني كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجالى
 يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن المقصد الخامس
 العدومات هل تمايز ام لا) الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات
 الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة
 فيه واما العدومات التي من جلته العدومات ففي تمايزها وتعددتها اللزوم للتمايز خلاف (منهم من اثبت
 فان عدم الشرط يوجب عدم الشروط وعدم الضد) عن محل (بصح وجود الضد) الاخر فيه
 (دون غيرهما) اى غير عدمى الشرط وال ضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم الشروط وعدم غير
 الضد لا يصح وجود الضد الاخر (ولولا التمايز) والتعدد اللزوم منه بين العدومات (لم يختلف مقتضياتها)
 ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لآخر ولازماله او مساويا او ميانا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
 (ومنهم من نفاه لان العدومات) والعدومات (فى صرف لاشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما
 في الذهن واما في الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون
 ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شئ من المعدوم يتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض
 للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذى كلامنا فيه لكان انصب بقوله (والحق فيه) اى في الخلاف
 في تمايز المعدوم (انه فرع الخلاف في الوجود الذهني و) ذلك لانه (لاتمايز) بين العدومات (الافى العقل)
 فان تلك الاحكام انما تنصف بها العدومات بحسب نفس الامر في العقل لافى الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم
 الخارجى في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا فى العقل (فان كان ذلك) التمايز
 الحاصل لها فى العقل (لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كل ما يتصور من العدومات
 والعدومات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل
 هناك ثابت للوجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له اصلا (والا تصور) ما هو معدوم مطلقا
 لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متميزة المقصد السادس
 ان المعدوم شئ ام لا وانها اى هذه المسئلة (من امهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها احكام
 كثيرة من جلته ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى
 هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل بانحداهما لا يمكنه القول
 بها قيل ويمكن ان يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا (فقال
 غير ابى الحسين البصرى وابى الهذيل العلاف) والكعبى ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة
 ان المعدوم الممكن شئ) اى ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم
 غير الوجود معروضة له وقد تخلوعته) مع كونها متفرعة متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم
 بالممكن لان الممتنع منه منى لاتقرر له اصلا اتفاقا (ومنه الاشاعة مطلقا) اى في المعدوم الممكن
 والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع (لان الوجود عندهم نفس
 الحقيقة فرفعه رفعها) اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في عدم منفكة عن الوجود
 لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شئ (وبه) اى بما ذهب اليه
 الاشاعة (قال الحكماء) ايضا (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها
 الا انها (لا تخلوعت) عن الوجود الخارجى او الذهني (يعنى انها اذا كانت متفرعة متحققة
 فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان
 كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها متميزة عن غيرها اولانها ثابتة في علم الملاء الاعلى

* الامر (الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرًا ولا يكون موجودا فيه اصلا (والتالي باطل) وقد اشار الى بيان الملازمة و بطلان التالي معا بقوله (فاننا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا يزيد به ان الممتنع) اي ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه قطعاً) اي لا يزيد ذلك قطعاً اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلاً (بل) يزيد به (ان الافراد المعقولة للممتنع) اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلولم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال (وهذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لانما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدره فلولما ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل مثلث تساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الافراد الخارجية بل يتناول ماعداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلولم يكن لماعداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي (واخرج نافية وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني (وجهين احدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً) لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحرارة اما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات متفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما ان حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه) اي عما ذكر من الوجهين (الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لاهوية عينية) موجودة بوجود اصل (والخارج ما يقوم به هوية الحرارة) اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بان (الذي يمنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمنع ان يحصل في اذهانتنا (واما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساوياً لها) اي للهوية (ماد الا لزام) وتم الدليلان معا (والالم تكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهننا معقولة لنا (لانا نقول الحاصل في الذهن (نفس الماهية) التي لتلك الهوية (وانه) اي ذلك الحاصل (ليس مساوياً للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتحالفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) اي ماهية تلك الهوية (ولا معنى للماهية الا ذلك) اي ما يحصل في العقل بحذف الشخصيات من الهوية فلا يلزم ان لا تكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فتقولك هل يساويها) اي هل يساوي الحاصل الهوية (اولاً) ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساوياً لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية اولاً فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية اولاً (وبالجمله فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية في اللوازم) المستندة الى خصوصية

موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لمصدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استحالة في ذلك (اجاب عنه) اى عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني (الامام الرازي بمنع ان تصور ما لا وجود له) في الخارج اصلا (بل كل ما تنصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله افلاطون) فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلى ابدى وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب (او) قائم (بغيره) كما يقوله الحكماء فان الصور (اى صور جميع المفهومات) مرتسمة عندهم في العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد به فاذا التفت النفس اليها شاهدتها (والجواب ان الرسم فيها) اى في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) اى هويات ما تنصوره (لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) الرسم فيها (هو والصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للمعقولات) التى هى الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن) اى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهنا (او لاحظها) اى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما تنصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصلي لا قائم بنفسها ولا غيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى في قوة دراكة سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلانسل انما نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولوسلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعتراض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب باننا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن * الامر (الثاني) من الامور الدالة على الوجود الذهني ان يقال (من المفهومات ما هو كلي) اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا (و) ليس في الخارج اذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) معين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشراكة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجلطها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية انصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للحقائقي الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الالذهسان وينجى عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائقي انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائقي موجودة في الخارج بالضرورة

في اقتضاء عارضها لانها في ذاتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضاءها المتفرع على ذاتها
بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الزام للحكماء) القائلين
بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامى فان الحكماء اتفقوا
على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية)
مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائدا على ما هيئات الممكنات عارضاتها
وجب ان يكون في الواجب كذلك (وبه) اى بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف
لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرهما (اثبت الحكماء الهول للفلكيات) فانهم
اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال
الا ان الصورة الحسية طبيعة نوعية فلما صككت قائمة بالهول في المنصريات وجب قيامها بها
في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (ابطلوا المثل المجردة) التي قال بها
افلاطون كما سيأتى في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركيب الاجسام البسيطة
الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) اى الوجود
(طبيعة نوعية) بل هو امر عارض لافراد المتخالفة الحقائق ✽ المقصد الرابع في الوجود الذهني ✽
لاشبهة في ان النار مثالا لها وجوده تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع
في ان النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يرتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا
الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصلي وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس
الماهية التي توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال
بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مريية فيه
ويوافقه كلام المثلث والناس في كاستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره صسر جدا (أحج
مشتبه وهم الحكماء بامور الاول انا تصور مالا وجوده في الخارج) اصلا (كالمتنع) مطلقا
(واجتماع التقيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجى (المطلق) اى من غير اضافة
وتقييد بشئ مخصوص وحل الاطلاق ههنا على ما يناول الوجود الذهني لغو (ونحكم عليه)
اى على مالا وجوده في الخارج (باحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة
اولا لمة لبعض الاشياء وكون المتنع مثلا اخص من العدم وانم من شريك الباري وكونه منعلا
الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم المتنع او على ما
صدق عليه (واته) اى الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة (يستدعى ثبوتها
اذ ثبوت الشئ لغيره) في نفس الامر (فرع ثبوته) اى ثبوت ذلك الغير (في نفسه واذ ليس) ثبوت
تلك الامور المتصورة (في الخارج فهو في الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لو صح هذا) الذي ذكرتم
من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا (لصدق)
قولنا (العدم المطلق) الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه)
لان كونه معلوما وخبرا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم
ولا اخبار (واته تناقض) لان العدم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه
فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة (قلنا) اللازم مما ذكرنا انه (يصدق) قولكم الذي
ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضى
وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) انه يصدق بمعنى (ان همه امرا
يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية

ماهية وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائداً على الماهية في الممكن وعيناتها في الواجب (و) لكن (لم يعم عليه) أي على ذلك الأمر الثالث (دليل) اصلاً (بل) ولا قال به أحد فان التزمه في الممكن (ملتزم) اظهار الفرق (التزماً) نحن (عدمه في الواجب) وقلنا ليس فيه الماهية ليست هي فرداً من الوجود كما زعم بل هي مفروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبنا بآبائه في الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما توطأً أو تشكيكاً وان قوله واما حصته الى آخره فزيد توضيح الجواب فالتناقض في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا تجدي نفعاً لبقاء المنع بحاله وسنعرف من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امورا ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (نعم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) اشارة الى اولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراد (بالتشكيك) لا بالتواطئ (فانه في) وجود (الواجب اولى واقدم واقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضاً لما يصدق عليه) من افراد اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم (فالايشاء التي يصدق عليها) أي على كل واحد منها (انه وجود لاموجود) يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقاً وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا (مختلفة بالحقيقة) أي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) أي الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) واهتار الى الثاني بقوله (وايضاً قلنا ان طرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضاً لما تحتته (ونفنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى) بين ما يطلق عليه الوجود (فلا يجوز ان يكون) ذلك المشترك عارضاً لافراد. وان يكون (حقائق الوجودات متخالفة) ولكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك (كالماهية والشخص) العارضين لما تحتتهما (فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما صدق عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) واقول اذ كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض في الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتي (اضافة تقتضي) في الواجب (طرفين) احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته (قلنا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستثناء عن الغير في الوجود كان امراً سلبياً غير محتاج الى تحقق شيئ في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة

الوجود الخارجى عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجى زائد على الماهية فى الذهن
فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة فى دعواه هذه
* البحث الثانى * ان الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه * الاول لولم يكن وجود الواجب
(مقارنا لماهية) بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب (فجرده) عن الماهية
وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجردا) لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه
(فيكون وجود الممكن) ايضا (بجردا) عن الماهية (وقد ابطلناه) فى البحث الاول (واما لغيره فيكون
تجرد واجب الوجود لعلته منفصلة فلا يكون) الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه
فى تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عديميا (هذا خلف) الوجه (الثانى ان
الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اما الوجوب)
وحده (او) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأه فيكون
كل شئ) من الاشياء الوجودية (مبدأ لكل شئ) منها (حتى لنفسه وعلاه) لان الوجودات متساوية
متمثلة الماهية (وبطلانه اظهر من ان يخفى والثانى يقتضى ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ من مبدأ
الوجود) اى فاعله (واته محال) بديهية ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز ان يكون المركب
من العدم موجدا مع كونه معد وما جاز ان يكون العدم الصريف موجدا ايضا (لا يقال لم لا يجوز ان
يكون التجرد) الذى هو عدمى (شرطا لتأثيره) لاجزأ من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذا كان كل
وجود مبدأ) لما الواجب مبدأه (الا انه يتخلف عنه الاثر لفقد شرطه) وفى بعض النسخ لفقد شرط اى
شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذى جامعته الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون
كل شئ مبدأ لكل شئ حتى لنفسه وعلاه (وقد اجاب عنهما) اى عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء
بان النزاع) فى ان وجود الواجب عين ماهية ام لا (ليس فى الوجود المشترك) بين الموجودات
اذ لا يقول ما قل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددة
معارضة للممكنات (بل فى وجوده الخاص) المخالف فى الماهية لسائر الوجودات الخاصة
المشارك لها فى مطلق مفهوم الوجود (فان ماصدق عليه انه وجود) اى ما يحمل عليه الوجود
مواطاة (ليس فى الواجب امرا زائدا) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقتضى
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون
سائر الوجودات المخالفة له فى الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا فى تمام الماهية
لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواضى لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون
امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معالكنه زاد فى التوضيح
فقال (واما حصته) اى حصة الواجب (من مفهوم الكون فى الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا)
الجواب (لا يشنى عيبا فانه اعترف بان حصة الكون) فى الاعيان (عارضة لماهية تعالى كما انها
عارضة لماهية الممكنات) والى هذا المعنى اشار الامام الرازى فى الباحث المشرقية حيث قال
فان قيل الوجود الذى يشارك وجود الممكنات فى المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل
الوجود فى حق واجب الوجود مقارنا لماهية وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق)
اذن بين الواجب والممكن فى كون الوجود زائدا عارضا للماهية (الا ان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا
وراء الماهية وحصة الكون) فى الاعيان (هو) اى ذلك الامر الثالث (ما صدق عليه انه وجود
و) يثبت ايضا (انه) اى ذلك الثالث (معرض للخصه) من الكون فى الاعيان (عارض للماهية)
الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بان فى الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية
وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد وفى الواجب امرين فرد من الوجود هو عين

او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما (اي الجوهر والعرض) (من اقسام الوجود) والوجود ليس من اقسام الوجود لاستحالة ان يكون الشيء متدرجا تحت المنصف بذلك الشيء قال المصنف (والتحقيق ان هذه الوجوه) التي استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن (انما تفيد تغاير المفهومين) اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) اي ذات الوجود وذات السواد مثلا (والنزاع انما وقع فيه) اي في تغاير الذاتين لافي تغاير المفهومين (فان ما قلنا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور الخارجية (هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) اي للوجود والسواد (هويتان متميزتان) في الخارج (نقوم احدهما بالاشياء كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية متميزة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخراته ليس لهما هويتان متميزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والالكان للماهية هوية) متميزة في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لهما) اي للماهية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فيلزم ما مر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) ابي الحسن الاشعري (وخوى دليله) لانه يدل على امتناع كون الوجود متميزا للهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتميزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثابتة كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطأة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لهما ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم واما ان تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهية المتعينة كما هي ذات السواد وماهية المتعينة فنوع (نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهي فانيهم وان وافقوه في ذلك) اي وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بانه) اي الوجود (بتغاير الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثابتة فليس في الاعيان شيء هو وجود او شيء انما الوجود) او الشيء في الخارج (سواد او انسان) او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود واما الوجود والشبهة فلا تأصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثابتة التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحدى بها امر في الخارج (وذلك) اي الوجود في كونه من المعقولات الثابتة (كالحقيقة والشخص والذاتي والعرضي) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او شخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات طرصة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والالكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذن النزاع) في ان الوجود زائدا وليس بزائدا (راجع الى النزاع في الوجود الذهني) فن لم يثبت كالشيخ قال ان

معقولة لاحد (خالية عن الوجود الذهني فيغيرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا
يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي
فيكون زائدا عليها ايضا اذ توجه عليه انا لانسم حصول الماهية في الذهن (وقد قال بعض الفضلاء)
يعنى القاضى الارموى (حاصل الدليل) الذى هو الوجه الثانى (انا نعلمه) اى الممكن كالثالث مثلا
(تصورا) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولانعلمه) اى وجود الممكن (تصديقا)
لان الشك في الوجود ينافى التصديق به لاتصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم
وجودها تصديقا (فلا يتبع اذالوسط غير مكرر وليس له ورود اذا لاستدلال) ليس بما توهمه
هذا الفاضل بل (باننا شك في ثبوته) اى ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شئ من الماهية
وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشئ لنفسه وفي ثبوت ذاته له فلا يكون
الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية
معقولة بالكنه ولا نسلم ان شئ من الماهيات معقول كذلك وايضا المثال الجزئى لا يصح قاعدة كلية
فيجوز ان يكون بعض ما لم تتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها
فاذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لالابتنان كل وجود زائد عليها
*الوجه (الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حله عليها) فائدة معنوية اصلها بل كان يعدهذرا
(وكان قولنا السواد موجود) مع كونه مفيدا فائدة معنوية معتد بها (كقولنا السواد سواد والموجود
موجود) وهو مما لا يعتد به والاطهر ان يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد
والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزئاً لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون
او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حل الوجود عليه *الوجه
(الرابع انه لو لم يكن) الوجود (زائدا) على الماهية (لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه)
اى الوجود (مشترك) لمامر (دونها) اى دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة
وما يقال من ان الكل ذات واحدة تعدد بحسب الاوصاف لا غير التقييدون بطور العقل يعدونه
مكابرة لا يلتفت اليها (وكذا الثانى) باطل (اذ لو كان) الوجود (جزئاً) للماهيات (لكان اعم
الذاتيات) المشتركة بين الموجودات اذ لا تاقى لها اعم منه (فكان جنسا لها) ان كان محمولا عليها
والا كان جزئاً مشتركاً مثل الجنس (وتمايز انواعه) المندرجة تحته (بفصول) او باجزاء مختصة
مثل الفصول (هى ايضا موجودة) لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود
(جنسا لها) اى لتلك لفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات (فلها) اى لفصول (فصول)
اخر (كذلك) اى موجودة ايضا (ويلزم التسلسل) وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية
(واته محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلو اتنى اتنى المركب
قطعا (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لابد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو اتنى اتنت الكثرة
ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول المترتبة الى مالا نهاية له فصل هو بسيط واحد
فيه قطع به تلك السلسلة التى فرضت غير متناهية (وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزئاً للعرض
او عرض فلا يكون جزئاً للجوهر) فقد بطل كونه جزئاً للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه
الرابع ان يختار كون الوجود جزئاً ويحجب عن الدليل الاول بان يقال يجوز (انه قد يكون جنسا للانواع)
اى انواع الموجودات (عرضا عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض
عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى
هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئى فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات
دون بعض فلا تسلسل ويحجب عن الدليل الثانى بان يقال (قوله) الوجود (اما جوهر

فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعا سواء كان إيجاد غيره او إيجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لا بدوان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمتع) الذي اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادا للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستندا للمتع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعا ﴿فههنا بحثان﴾ الاول انه زائد على الماهية (في الممكن لوجوده) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل العدم والا) اي وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) وانصفت بالوجوب الذاتي (و) لاشبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تآباه) والاجاز ان تكون موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (او جزءها) لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي) ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يأبى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر (واجب) عن هذا الوجه (بأنك ان اردت بقبول العدم انها) اي الماهية الممكنة (ثبتت) في الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (ممنوع) لان الماهية حال العدم لا تثبت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف (وان اردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) او كان الوجود جزءا لها (لما قبلته) اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية (لأنه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية وانصافه اشتقاقا بنقضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها ﴿الوجه﴾ (الثاني انا نعقل الماهية) الممكنة (كالثالث) مثلا (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى فانه) اي الوجود الذهنى (نفس التعقل) والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام في الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول شئ في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اي في الوجود الذهني (ومن اثبت اثبت برهان) لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) اي المتحققة في الخارج اذا لم تكن

وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والالم تكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بمماهيته (لكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها) اى الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) اى تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (والالكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهى) اى تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود فتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) اى على وجودها (بالوجود وانه محال لما مر من الوجود) في الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقنضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان تقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والالم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقبامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لايده من علة هى اما الماهية اواخرها (واجيب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب ان يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم) الثابت للعلة بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبولة لانه علة قابلة له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك (وايضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورية) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزئنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا (لا يقال هو) اى تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحيثية) اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هى التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) اى هذه الحيثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا اننا لا نتعلقه الا باعتبار الوجود (وهو) اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (في) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجودة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لمماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفي في المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى نحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى (اجاب الحكماء بان المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لابد وان يلحظ العقل له وجودا اوليا) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الوجود متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة

مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محلها * الوجه (الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده) اي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) فان ما لا يثبت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالمساهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود) بها (لهما وجود) فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشيء على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالمساهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (وينسلسل) الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممنوع (ومع امتناعه فلا بد) هناك (من وجود لا يكون بينه وبين المساهية وجود آخر قطعاً) فيكون هو عين المساهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنهاى عارضة للمساهية فتقتضى ان يكون لها وجود قبلها لا امتناع انضمام المعدم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على المساهية والالم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتها انما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضى بامتناع مسبقته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتياز عن معروضه انما هو في العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلاً في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحازم منهما ان الوجود ليس زائداً على المساهية لانه عينها لجواز ان يكون جزءاً منها وان لم يذهب اليه احد * الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائداً) على المساهية او جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لا امتناع انضافه بالعدم الذي هو تنقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (وينسلسل) الوجودات الى ما لا ينهاى (والجواب المنع) اي لانسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجودا بل معدوماً ولا استحالة في انضاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً انما المستحيل انضافه به موافقاً كما مر (وان سلم) ان الوجود وجودا على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لا زائداً عليه ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (امثاله) اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اي على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امراً زائداً) على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديماً الا بانضمام امر آخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك المساهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيقاً بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها) مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن (اما زائدة على المساهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لو قام وجوده بمأهيته) اي لو لم يكن

المعنى بحكم إيجابى صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك (والجواب انا نأخذها) اى الدعوى (سالبة) لاموجبة معدولة (فقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينهما بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالة بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتساو اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها * الوجه (السادس) لو لم يكن الوجود معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معاني متعددة (الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر) فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ما ذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان و (كون الشيء) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) اوزاندا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بانه نفس الحقيقة) فى الكل (وسيجي بحثهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكندي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظيا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه * المقصد الثالث * فى ان الوجود نفس المساهية اوجزوها اوزاندا عليها وفيه مذاهب (ثلاثة) لانه اذ لم يقل احدا بان الوجود جزء المساهية فاما ان يكون نفس المساهية فى الكل اى الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها فى الكل او يكون نفس المساهية فى الواجب زائدا عليها فى الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب فى ثلاثة (احدها للشيخ ابى الحسن الاشعري وابى الحسين البصري) من المعتزلة (انه نفس الحقيقة فى الكل) اى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لو كان) الوجود (زائدا) على المساهية (كانت المساهية من حيث هي غير موجودة) اى اذا اعتبرت المساهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جبع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها قيامه بها (انصاف المعدوم) الذى هو المساهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون المساهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (التقص بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم انصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثانى (الحل وهو ان المساهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سنأتى) فى الرصد الثانى (وبكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا المساهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعى به ان المساهية متفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى المساهية ومحدوها لا الى المساهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى المساهية المأخوذة

افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان اريد التماثل في الوجود) اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) اى بالماهية والتشخيص (وارد) عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول * الوجه (الثالث ان العدم مفهوم واحد اذا لا تمايز فيه) اى في العدم (بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) اعنى الوجود معنى واحد (والابطال الحصر العقلي فيهما) يعنى ان قولك الشئ اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعاً فاذا كان العدم مفهوماً واحداً والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيدا اما ان يكون موجودا او لا يكون موجودا خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يطل الانحصار قلنا حينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرايا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب اننا لانسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متميز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصرا بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددة بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفع حصره عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي * الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) اى كون الوجود مشتركا معنى (ضرورة) لاحاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه (اذ نعم بالضرورة ان بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم) كاليبيض والفقاه وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها (وهذا) الذى ذكرناه (لا يمنع الا المعاند) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى النصف فهو قاطع فيما ادعينا كذا في المباحث الشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والتشخيص) فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك ثم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخيص * الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعنى الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لو لا انه تصور مفهوماً واحداً) شاملا لجميع الوجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الوجودات (لزمه البرهان في كل وجود وجود انه كذلك) اى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى) المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحداً متاولا لتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامة متاولا لذلك التعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجمعه اذ لولا لوجه التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك التعدد فن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لكنه معترف بان حجة على ان الوجود غير مشترك تناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحداً متاولا للوجودات بأسرها وقد حكم على ذلك

موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الوجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها ايضا دورى * المقصد الثاني في انه * اى الوجود (مشارك) اشتراكا معنويا اى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير اى الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطىء عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركاً معني (لوجوه * الاول) انه (لولا يكن مشتركاً لامت

انواع الموجودات

بصيات او مخصص

ول فلان التردد

ثاني فلان التردد

جزئياً بان له سببا

جوهر او عرض

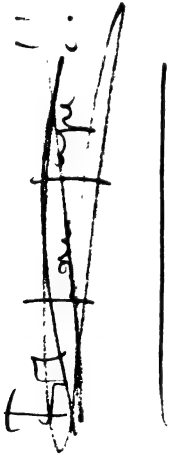
مخصصها لم يكن

للتردد فيه وكذا

اعتقاد كونه واجبا

براعتقاده ايضا

ها الى بعض زال



واشخاصها (ضرورة اذ

بها) ذاتيا كان لها اوة

في الخصوصيات عين التردد

في شيء يستلزم التردد في

فاعليا موجودا ثم اذا ترد

واذا كان جوهرها فهو مة

ترددنا في هذه الخصوصية

اذا اعتقدنا ان ذلك السبب

مع ان اعتقاد كونه موجود

لا يقال اذا ترددنا في الخصوصية

اعتقاد معنى الوجود الار

الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع

قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا

* الوجه (الثاني ان انقسمه) اى الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر

و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الموجود الى هذه

الموجودات باسرها فان المالك في التقسيم واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جمع (اقسامه) التي

ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم

(للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفؤارة والباصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول

هذه) يعنى قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات)

المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين الثنى والاثبات (بخلاف ذلك) الذي ذكرتم

من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب

اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية

هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالسمى بلفظ العين فإول الاشتراك

المعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك

في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالمساهية والشخص) فيقال نحن نجزم بالمساهية في ذلك

السبب اى نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم المساهية الى الخصوصيات

وكذا الحال في الشخص فيلزم كون المساهية والشخص مشتركين وهو باطل لان المساهيات

متخالفة الحقائق والشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان ارد

مجرد الاشتراك) اى ان ارد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك

بين الموجودات سواء كان افراده متمثلة في الحقيقة اولا (فهما) اى مفهوما المساهية والشخص

(ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والشخصات الجزئية (مشاركان) بينهما وان كانت

وان كان حاصله في الذهن بدبهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به
 فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به (وقد اجيب) عن الوجه الثاني ايضا (بان احدا لم يشتغل بتعريف
 الكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اى الوجود ليس
 هو الكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا
 انه الوجود (ضروريا اشتغلا بتعريفه) وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية
 من المتكرين لكون الوجود بدبها (من يدعى انه لا يتصور) الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو
 ممثع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامر ين) الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره) لان المدرك
 متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس غيره) ومعنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص
 فيوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل
 (الوجود) للمطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم
 على تعقل الآخر (والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره) في نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه
 (حتى يجب) في تصوره (تعقل السلب) الذي هو المفضى الى الدور (سلما لكن السلب والايجاب
 غير العدم والوجود كما عرفت) في بداهة الوجود اذ عرفت هنا ان الاعتبار في الموجهة
 صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضى وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع
 بل يقتضى انصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا
 فالسلب رفع ذلك الصدق والانصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق
 لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقيق على ذلك الصدق والانصاف لشابهته لمعناها الحقيقي
 الذي كلائنا فيه (الامر الثاني) التصور حصول الماهية في النفس فحصل ماهية الوجود في النفس
 على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والا امتنع ان تصور شيئا (فيجتمع) حينئذ في النفس
 (الثلاث) احدى وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصورا الشيء حصول ماهيته
 في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لانسلم الوجود الذهني) ولئن سلم فيكون في تصوره) اى تصور
 الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة
 منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصله حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق
 ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما تصور ذاتنا بذاتنا)
 لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (او نمتنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (بمماثلة الصورة
 الكلية) التي هي ماهية الوجود (لوجود الجزئي الثابت للنفس) على ان الممتنع هو ان يقوم
 الثلاث بمحل واحد قيام الاعراض بمحالتها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه)
 اى الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اى الوجود هو (الثابت
 العين) والمعدوم هو المنفى العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان العرف هو الموجود في نفسه
 والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما (الثانية انه) المنتقسم
 الى فاعل ومنفعل) اى مؤثر ومتأثر (او) المنتقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون
 كذلك (الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه) اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون
 كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت
 العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه
 (وكله) اى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشيء (بالاخرى كما لا يخفى) فان الجمهور يعرفون
 معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرا د ف الوجود
 والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريف حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل

لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة (وان يكون للوجود خاصية
 كذلك (قوله) في الوجه الثاني لابطال الرسم (لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلّم كونه
 بديهيًا) ويدعى انه كسبي (كيف يسلّم انه لا اعرف منه) بل يقول كونه اعرف بتوقف على كونه
 بديهيًا فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا
 (قوله) في الاستدلال ثانياً على كون الوجود اعرف بماعداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون)
 الاعم (عرضاً عما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجواز ان يكون
 الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثاً (الفيض عام قلنا مبنى على الموجب
 بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لانقول به بل الحوادث كلها
 مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجواز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال
 (شروط العام ومعاذاته اقل) من شروط الخاص ومعاذاته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو
 (بالنسبة الى تحققهما) اى تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض
 للشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققاً في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت
 الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقيق
 الاعم او معانده فهو شرط لتحقيق الاخص او معانده فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق
 الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة
 (الى تحققهما في الذهن اذ لعلاقة بين الصورتين الذهنتين) بحسب تحققهما في الذهن فجواز ان تحصل
 صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصورتين الذهنية بل هي متقاربة الا يرى ان الضد اقرب
 خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوماً بالكنه كان شرط
 تحقق الاعم في الذهن شرطاً لتحقيق الاخص فيه وكذا معانده لتحقيق الاعم فيه ان فرض هناك معانده لتحقيق
 الاخص فيه من غير عكس كلي * والتمكره * اى لكون الوجود بديهيًا (فرقان * الاولى من يدعى انه
 كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول انه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون
 بديهيًا كالماهيات) فانه ليس كنه شيء منها بديهيًا انما البدبهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها
 كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اى من عوارض الماهيات (فيعقل)
 الوجود (تبعالها) لان العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهيّة (فلا يكون)
 الوجود (بديهيًا ايضاً) لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبياً (والجواب لانتم انه اذا كان عارضاً
 للماهية عقل تبعالها اذ قد تصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى ان تصور
 الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلّم ان تعقله تبع لتعقل غيره (سئلنا لكن يكتفى) لتصور
 العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعاً لهذه الماهية الضرورية
 فلا يلزم كونه كسبياً (وقد يجاب عنه) اى عن هذا الوجه (بانه يعقل) العارض (تبعاً للماهية
 المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهيّة وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية)
 اعنى مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بان يقال هي
 ايضاً غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل تبعاً للماهيات المخصوصة التي ليست بديهيّة فيحتاج حينئذ الى
 احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب * الوجه (الثاني) ان يقال لاشك انه لا يستل
 العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن (العقلاء) على القضايا البديهية فلو كان (الوجود
) ضرورياً لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره (حتى يثاقى كونه بديهيًا) بل تعريفه
 (لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات ولتلفت النفس اليه بخصوصه) فيكون
 تعريفه لفظياً ما آله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البدبهي

من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله (ثم
ما ذكرته منقوض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نظرد به بعينه في السكنجيين مثلا) فنقول
ان كانت اجزاؤه سكنجيات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجيات فان حصل
عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجيين كان التركيب في علل
السكنجيين ومعروضاته لافيه وان لم يحصل كان السكنجيين محض ما ليس بسكنجيين (قوله)
في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تنصف بالوجود او بالعدم قلنا كسائر المركبات)
المعلومة التركيب (اذ جزؤها لا يخلو عنهما او عن نقيضهما) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا
اجزاء الدار اما دار اوليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع
النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) اى العدم (بالعدم وانه) اى الوجود
بل العدم ايضا (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا
واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع
النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم
اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر
مواطاة كأن يقال مثلا الوجود عدم فخل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة
بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل
من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما
وقد عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) اى اتصاف الوجود
(بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) فخل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه
كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا
عن الشئ قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته اوداخلا فيها اودارجا عنها وقد عرفت
ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فن الحقائق مركبات
ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لاتصاف) اجزاء الوجود
(لابهذا ولا بذلك) اى لا بالوجود ولا بالعدم (وهو نصريح باثبات الوساطة) بين الموجود والمعدوم
فلا يصح الاعلى مذهب مثبتى الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان
الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود (تنصف) الاجزاء
(بوجود مع او بعد او قبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود
على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لامن الاجزاء
الخارجية التمايزة الوجود في الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود
على النوع فيه (بموضع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (في الذهن)
دون الخارج (كما سأتى) بتحقيقه (او تخاراته) اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى بمفهوم المعدوم بل
بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدم) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم
الاكون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متميزة الوجود
في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض امور لاشئ منها بعشرة) اعنى
الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان
في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء
ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه
قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لا يفيد) اى الكنه (شئ من الرسوم) اصلا (فلا

بالحد او بالرسم) لانهصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد)
 كامر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطاً بل مركباً
 (فاجزأؤه اما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية اولا) يكون اجزأؤه وجودات بل ما
 ليست بوجودات (فغند الاجتماع) بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً (لا بد
 ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد
 (فلا وجود) هناك اصلاً اذ ليس ثمّة الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد
 الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود (عارضاً لها مسيماً من اجتماعها فتكون هي) اى
 تلك الاجزاء (علل الوجود ومعرضاته) لكونه مسيماً من اجتماعها عارضاً لها (لا اجزاءه) فيكون
 التركيب في فاعل الوجود او قابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فذلك
 (الاجزاء تتصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل
 يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حينئذ اجتماع النقيضين
 وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فذلك الاجزاء (اما ان تتصف بوجود مع او بعد) اى مع الوجود
 الذي هو المركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدماً) على كله بل هو اما معه
 او متأخر عنه (او) يتصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذي هو المركب (فيتقدم الشيء) اى
 الوجود (على نفسه اولا تتصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم
 (فالوجود محض ما ليس له وجود) اعني تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم
 فلو جهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لافي وجه يمكن استفساده
 من الرسم (الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما مر في شرائط المعرفة (ولا اعرف
 من الوجود بالاستقراء) فانا نبتغي المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما تحسول تعريفه به
 (وايضاً فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم
 بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضاً فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس
 الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الاعلى اجتماع الشرائط
 وارتفاع المواضع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب (والاعم) لا شك انه
 (اقل شرطاً وممانداً) من الاخص (لان شرط العام وممانده شرط الخاص وممانده له من غير
 عكس) كلى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام اصلاً فيكون
 اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه
 فيها (اكبر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا
 نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا (ان اجزاءه) التي يحد بها (وجودات قولك فالجزء
 مساو للكل في) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقة وهي) اى حقائق
 الاشياء (متخالفة) فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب
 منها وقد سبقتنا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بدئياً او كسبياً مبنى على كونه مفهوماً
 واحداً مشتركاً واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالناسب ان يقال بعضه بدئى وبعضه كسبى
 او يقال كله كسبى اذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بدئياً فالاولى في الجواب ان يقال
 اجزأؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق
 الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عرضياً ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه كذلك
 ونختار ثانياً ان اجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (امر آخر
 قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد

فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعا سواء كان إيجاد غيره او إيجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لأبدوان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والامتاع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقامة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشباه اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعا **فهنا بحثان الاول انه زائد** على الماهية (في الممكن لوجوده) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل العدم والا) اي وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) وانصفت بالوجوب الذاتي (و) لاشبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود ثابته) والاجاز ان تكون موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (او جزءها) لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي) ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يأبى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر (واجب) عن هذا الوجه (بأنك ان اردت بقبول العدم انها) اي الماهية الممكنة (ثبتت) في الخارج (خالية عن الوجود) منصفة بالعدم (ممنوع) لان الماهية حال العدم لا يثبت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صر في (وان اردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) او كان الوجود جزءا (لما قبلته) اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بهما لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءا **الوجه الثاني** انا نقول (الماهية) الممكنة (كالمثلث) مثلا (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سبصر ح به (لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى فانه) اي الوجود الذهنى (نفس العقل) والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعقد تعقلها في وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام في الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهنى لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهنى) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول شئ في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اي في الوجود الذهنى (ومن اثبت اثبت بيرهان) لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهنى مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) اي التحققة في الخارج اذا لم تكن

وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والالم تكن موجودة اصلا ولوقام وجوده بماهيته (لكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها) اي الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) اي تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (والالكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهى) اي تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود فتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) اي على وجودها (بالوجود وانه محال لما مر من الوجود) في الدليل الثانى للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان تتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والالم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فانصاف الماهية بها لايحذف من علة هي اما الماهية او غيرها (واجب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب ان يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم) اثابت للعلة بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبولة لانه علة قابلة له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك (وايضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لا ينجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزئنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا (لا يقال هو) اي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدنا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحثية) اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هي التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) اي هذه الحثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا اننا لا نتعلقه الا باعتبار الوجود (وهو) اي هذا الذى ذكرناه من انصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (في) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من العلل قد انصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجواز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لان هذه الحثية ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى (اجاب الحكماء بان المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لابد وان يلحظ العقل له وجودا اوليا) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الوجود متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة

مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محلها * الوجه (الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده) اي وجود ذلك الشئ (في نفسه ضرورة) فان ما لا يثبت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود) بها (له الوجود) فليزم كون الشئ موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشئ على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (ويسلسل) الوجودات الى ما لانهاية له وهو ممنوع (ومع امتناعه فلا بد) هناك (من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنهاى عارضة للماهية فتقتضى ان يكون لها وجود قبلها لا متناهي انصاف المعلوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية واللام يمكن ما فرضناه جميعاً جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتوها اتمامها (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقتضى بامتناع مسبقته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشئ موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لانهاية له ولما ثل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص لاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الفظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتياز عن معروضه اتمامها في العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلاً في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائداً على الماهية لانه عينها لجواز ان يكون جزءاً منها وان لم يذهب اليه احد * الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائداً) على الماهية او جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لا متناهي انصافه بالعدم الذي هو نقضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (ويسلسل) الوجودات الى ما لا ينهاى (والجواب المنع) اي لا نسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجوداً بل معدوماً ولا استحالة في انصاف الشئ بنقيضه اشتقاقاً اتماماً المستحيل انصافه به موافاة كما مر (وان سلم) ان للوجود وجوداً على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لا زائداً عليه ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (امثاله) اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اي على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امراً زائداً) على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديماً الا بانضمام امر آخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء اتماماً يكون مضيقاً بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيق بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها) مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن (اما زائدة على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لو قام وجوده بما هيته) اي لو لم يكن

المعنى بحكم الجوابى صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك (والجواب انا تأخذا) اى الدعوى (سالبة) لاموجبة معدولة (فقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينهما بل بكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالة بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها * الوجه (السادس لولم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معاني متعددة (الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر) فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ما ذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان و (كون الشيء) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) اوزائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بانه نفس الحقيقة) في الكل (وستجيحجتهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشبي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظيا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه * المقصد الثالث * في ان الوجود نفس المساهية اوجزوها اوزائدا عليها وفيه مذاهب ثلاثة لانه اذ لم يقل احديان الوجود جزء المساهية فاما ان يكون نفس المساهية في الكل اى الواجب والممكن جميعا اوزائدا عليها في الكل اويكون نفس المساهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلاثة (احدها للشيخ ابى الحسن الاشعري وابى الحسين البصري) من المعتزلة (انه نفس الحقيقة في الكل) اى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لو كان) الوجود (زائدا) على المساهية (كانت المساهية من حيث هي غير موجودة) اى اذا اعتبرت المساهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جيع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (انصاف العدوم) الذى هو المساهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون المساهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (التقص بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم انصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثانى (الحل وهو ان المساهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى) في المرصد الثانى (وكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليهما (ينضم اليها) فقولنا المساهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعتى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيئا منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيئا منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعتى به ان المساهية منفكة عنها معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى المساهية وسعد ها لا الى المساهية الساخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى المساهية الساخوذة

افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان اريد التماثل في الوجود) اى اريد انه مشترك وافرادهما متماثلة متفقة في الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) اى بالماهية والشخص (وارد) عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول * الوجه (الثالث ان العدم مفهوم واحد اذا تمايز فيه) اى في العدم (بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) اعنى الوجود معنى واحد (والابطال الحصر العقلي فيهما) يعنى ان قولك الشئ اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة انه لاحصر في العدم المطلق والوجود الخاص) فالك اذا قلت زيدا اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا حينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب اننا نسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متميز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة الخصوصية ورفعها حاصرا بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفع حصر عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي * الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) اى كون الوجود مشتركا معنى (ضرورية) لاجابة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه (اذنعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم) كاليبيض والعفاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها (وهذا) الذى ذكرناه (لا يمتنع الا المعاند) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى النصف فهو قاطع فيما ادعينا كذا في المباحث المشرقية قال المصنف (ونعود قضية الماهية والشخص) فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكنى بمجرد الاشتراك ثم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والشخص * الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعنى الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لو لانه تصور مفهوما واحدا) شاملا لجميع الوجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الوجودات (للزعم البرهان في كل وجود وجود انه كذلك) اى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى) المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متاولا لتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامة متاولة لذلك التعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولا لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك التعدد فن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لكنه معترف بان محجته على ان الوجود غير مشترك تناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متاولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك

موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شي منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالترتيب بها ايضا دوري * المقصد الثاني في انه * اي الوجود (مشارك) اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير ان الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطىء عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركاً معنى (لوجوه * الاول) انه (لولا يكن مشتركاً لامتنع الجزم به) اي الوجود (عند التردد في الخصوصيات) من انواع الموجودات واشخاصها (ضرورة انه) اعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (اما نفس الخصوصيات او مختص بها) ذاتيا كان لها او عرضيا (في زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها) اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شي يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (والتالي باطل) لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكننا جوهر او عرض واذا كان جوهرنا فهو متخير او غير متخير وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاده كونه ممكنا الى اعتقاده كونه واجبا مع ان اعتقاده كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا ليقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو السبب بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا * الوجه (الثاني ان انقسمه) اي الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المساكن في التقسيم واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جمع (اقسامه) التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم (للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفؤارة والبصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول هذه) يعني قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين الثني والاثبات (بخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية وهذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالسبب بلفظ العين فاول الاشتراك المعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالمساهية والشخص) فيقال نحن نجزم بالمساهية في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في الشخص فلزم كون المساهية والشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان ارد مجرد الاشتراك) اي ان ارد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افرادة متمثلة في الحقيقة اولا (فهما) اي مفهوما الماهية والشخص (ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت

وان كان حاصلًا في الذهن بديهية لكن قد يكون مجهولًا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به (وقد اجيب) عن الوجه الثاني ايضا (بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اى الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا انه الوجود (ضروريا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا يتناقى بداهة الكون في الاعيان الفرقة **الثانية** من التكرين لكون الوجود بديهيا (من يدعى انه لا يتصور) الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامرين) الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره (لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك) ومعنى التميز انه ليس غيره (و معنى انه) (ليس غيره) سلب مخصوص فيوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل (الوجود) للمطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره) في نفس الامر (لا يعلم بتميزه) عنه (حتى يجب) في تصوره (تعقل السلب) الذي هو المفضى الى الدور (سلناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت) في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضى وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضى انصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والانصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والانصاف لمشابهة لغناها الحقيقي الذي كلامنا فيه **الامر** (الثاني) التصور حصول الماهية في النفس كحصول ماهية الوجود في النفس) على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والامتنع ان تصور شيئا (فيجتمع) حينئذ في النفس (المثلان) اعني وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لانسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره) اى تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة مترعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصله حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما تصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة مترعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (او نمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (بمثلة الصورة الكلية) التي هي ماهية الوجود (لوجود الجزئي الشا بت للنفس) على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالتها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه) اى الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اى الوجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المتنى العين وفائدة لفظ العين التنبية على ان العرف هو الوجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الوجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما (الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) اى مؤثر ومتأثر (او) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون كذلك (الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه) اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل اولى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه (وكله) اى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشيء (بالاخرى كما لا يخفى) فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرا د ف الموجود والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريف حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل

لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة (وان يكون للوجود خاصة
 كذلك (قوله) في الوجه الثاني لا بطلان الرسم (لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسم كونه
 بديهيا) ويدعى انه كسبي (كيف يسم انه لا اعرف منه) بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه
 بديهيا فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا
 (قوله) في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف بمعاداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون)
 الاعم (عرضا عاما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون
 الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثا (الفيض عام قلنا مبني على الموجب
 بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها
 مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال
 (شروط العام ومعانداته اقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو
 (بالنسبة الى تحققهما) اي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض
 لشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت
 الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقيق
 الاعم او معاند له فهو شرط لتحقيق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق
 الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة
 (الى تحقيقهما في الذهن اذ لعلاقة بين الصورتين الذهنتين) بحسب تحقيقهما في الذهن فجاز ان تحصل
 صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصورتين الذهنية بل هي متقاربة الا يرى ان الضد اقرب
 خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط
 تحقيق الاعم في الذهن شرطا لتحقيق الاخص فيه وكذا معاند تحقيق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقيق
 الاخص فيه من غير عكس كلي ~~والمتركه~~ اي لكون الوجود بديهيا (فرقان *) الاولى من يدعى انه
 كسبي (محتاج الى معرف) لوجهين الاول انه اما نفس الماهية (كما هو مذهب الشيخ) فلا يكون
 بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شي منها بديهيا انما البدهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها
 كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اي من عوارض الماهيات (فيعقل)
 الوجود (تبعالها) لان العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون)
 الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسبي اولي ان يكون كسبيا (والجواب لاننا) انه اذا كان عارضا
 للماهية عقل تبعالها اذ قد تصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى ان تصور
 الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يدعى ان تعقله تبع لتعقل غيره (سكتنا لكن يكفي) لتصور
 العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبع لهذه الماهية الضرورية
 فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يجاب عنه) اي عن هذا الوجه (بانه يعقل) العارض (تبع للماهية
 المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية)
 اعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات الخصوصية فيعود الكلام فيها) بان يقال هي
 ايضا غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل تبع للماهيات الخصوصية التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى
 احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب * الوجه (الثاني) ان يقال لاشك انه (لا تشغل
 العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود
 (ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى يثاني كونه بديهيا (بل) تعريفه
 (لتبرير ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات ولتلفت النفس اليه بخصوصه) فيكون
 تعريفنا لفظيا ما له التصديق كما هو الامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البدهي

من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله (ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نظرد به في السكنجين مثلا) فنقول ان كانت اجزاؤه سكنجينات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجين كان التركيب في علل السكنجين ومعروضاته لافيه وان لم يحصل كان السكنجين محض ما ليس بسكنجين (قوله) في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تنصف بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات) المعلومة التركيب (اذ جزؤها لا يخلو عنهما او عن نقيضهما) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار اوليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) اى العدم (بالعدم وانه) اى الوجود بل العدم ايضا (من المعقولات الثابتة التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر موافاة كأن يقال مثلا الوجود عدم فخل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) اى اتصاف الوجود (بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) فخل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشئ قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او دخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لاتصاف) اجزاء الوجود (لابهذا ولابدالك) اى لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح باثبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم فلا يصح الاعلى مذهب مثبتى الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود (تنصف) الاجزاء (بوجود مع او بعد او قبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لامن الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (بموضع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (في الذهن) دون الخارج (كاسياتي) بتحقيقه (او تخاراته) اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى بفهوم المعدوم بل بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم الاكون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه (فال عشرة) مثلا (محض امور لاشئ منها بعشرة) اعنى الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لا يفيد) اى الكنه (شئ من الرسوم) اصلا (فلا

بالحد أو بالرسم) لانهصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كامر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطاً بل مركباً (فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية اولا) يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً (لا بد ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد (فلا وجود) هناك اصلاً اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات (و يكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود (عارضاً لها مسبباً من اجتماعها فتكون هي) اى تلك الاجزاء (علل الوجود ومعرضاته) لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها (لا اجزاء) فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك (الاجزاء تنصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة تمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حينئذ اجتماع النقيضين وقد يقال (لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء) اما ان تنصف بوجود مع او بعد) اى مع الوجود الذي هو المركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدماً) على كله بل هو اما معه او متأخر عنه (او) تنصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذي هو المركب (فيتقدم الشيء) اى الوجود (على نفسه اولا تنصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلا شك انها تنصف بالعدم (فالوجود محض ما ليس له وجود) اعني تلك الاجزاء التي لم تنصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم فلو جهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والتزاع فيه) لاني وجه يمكن استفادته من الرسم (الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما مر في شرائط المعرفة (ولا اعرف من الوجود بالاستقراء) فاننا نتبعنا المفهوم ما ت فوجدنا الوجود اعرف من كل ما نحاول تعريفه به (وايضاً فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضاً فالفيض) من المبدأ الفيض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الاعلى اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب (والاعم) لا شك انه (اقل شرطاً ومعامداً) من الاخص (لان شرط العام ومعامده شرط الخاص ومعامده من غير عكس) كل اى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام اصلاً فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه فيها (اكبر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا (ان اجزاء) التي يحد بها (وجودات قولك فالجزء مساوياً للكل في) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي) اى حقائق الاشياء (متخالفة) فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومتخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بدئياً او كسبياً مبنى على كونه مفهوماً واحداً مشتركاً واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالناسب ان يقال بعضه بدئياً وبعضه كسبى او يقال كله كسبى اذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بدئياً فالاولى في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عرضياً ولا استحصالية في صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانياً ان اجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (امر آخر قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المحجوع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد

الى دليل وجوده ضرورى قلنا ممنوع نعم لابد من دليل هو ضرورى (اى معلوم بالضرورة) واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له (اى للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجوده كما يكون عدمه ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فانا نستدل بصدق المقدمتين) في نفس الامر على صدق المدلول فيها (لا بوجودهما في الخارج) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء العرف لا بالعلم بوجودها الى العرف فلا يتم استدلالكم فان قيل العرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لابد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او مشتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه (قوله) في التزل ثانيا (الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان) نحو قولك شريك الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعشى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعبر في الابحاث اعم من وجوده له

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بدهية تصور الوجود هو ان يقال (قولنا الشيء اما موجود او معدوم) تصديق (بديهى وانه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم فيكون) تصور الوجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهيا) وهذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنية او مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية (فان قيل ان زعمت انه) اى هذا التصديق (بديهى مطلقا) اى بجميع اجزائه (مصادرة) لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهى موقوف على الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (او) زعمت (ان الحكم) في هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهى) خير محتاج الى استدلال (لم ينفع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا (قلنا) هذا التصديق (بديهى مطلقا ولا مصادرة لان بدهيته) مطلقا في نفس الامر (توقف على بدهية اجزائه) في نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم ببدهيته) مطلقا (على العلم ببدهية اجزائه) اى العلم ببدهية كل واحد منها مفصلا (بل يستتبعه) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كآله والصبيان علم اجالا ان كل واحد من اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قبل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العلم بالكلية القائمة بان كل جزء من اجزائه بديهى لا يتوقف على العلم ببدهية جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجالا لا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا لم يصح الاستدلال ببدهيته على بدهية شيء منها لانه دور (وجوابه) اى جواب الوجه الثاني (انه يكفي تصورهما) اى تصور الوجود والمعدوم (بوجهما) والنزاع انما وقع في التصور بالكنه **الوجه الثالث** وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعى انه بالكسب (انه لو كان) الوجود (مكتسبا فاما

بداهة تصور بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الازهان
 القاصرة ﴿الاول﴾ انه جزء وجودي (لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة) (وهو تصور بالبدية)
 لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان بتصور وجوده قطعاً (و جزء التصور بالبدية
 بديهي) اذ لو كان كسبياً محتاجاً الى تعريف لكان ذلك التصور ايضا محتاجاً الى ذلك التعريف
 فلا يكون بديهياً (وعلى التنزل) اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصوراً بالبدية وقلنا ان تصور
 كسبي (فلا بد من الانتهاء الى دليل) اي طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) اي من وجود
 ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي (ويكون وجوده) اي وجود ذلك الدليل
 (ضرورياً دفعاً للتسلسل) او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر
 (وبه يتم الدليل) على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبدية
 كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهياً ايضا قال الامام الرازي في المباحث الشرقية
 علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم
 بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسباً فان قيل علم الانسان بوجوده
 مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لاننا لم نعرف وجود الدليل
 لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجاً الى دليل آخر بل
 لابد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهياً فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حل كلامه هذا
 على ان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلاشكال في ذكر الدليل وان حل على ان كل انسان
 يتصور وجوده بديهية فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف
 مع تصريحه بان وجودي متصور بالبدية و جزء التصور بالبدية بديهي قال ههنا
 (او نقول) بعد التنزل الى كونه كسبياً لابد من الانتهاء الى دليل (ولا دليل عن سالتين فلا بد)
 في الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن ان يكون العلم
 بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر بل لابد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة
 يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهياً (و انه يستدعي تصور الوجود المطلق) بطريق
 البداهة فافهم الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون
 في اكتساب التصديق فلهذا اراد كما انه لا دليل عن سالتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين
 لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في العرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منته
 اليه فيكون العلم بوجوده ضرورياً فكذا الوجود المطلق في ضمنه (وجوابه) اي جواب الوجه
 الاول (انا لانسلم ان وجودي حقيقته) بكنهها (متصورة بالبدية نعم انا موجود تصديق بديهي)
 حاصل لمن لا يتصور منه كسب (و انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد
 طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته) بكنهها (غير بدية) واذا كان وجودي متصوراً بوجه ما
 بدية كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان
 تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى مشتركاً وذاتياً لما نخنه من الجزئيات اما اذا كان
 مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسباً واذا كان عارضاً لافراد لم يلزم
 من تصور افراد بالكنه بداهة تصور عارضها اصلاً فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو
 ذلك العارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك
 العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصوراً قلت بكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس
 يلزم من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة
 وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما (قوله) في التنزل اولاً (لابد من الانتهاء

في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعا (فقولنا يقوم
 ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه) أي ذلك المحل الذي هو المادة
 (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فإن المادة هي المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة
 جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل أعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع أيضا (والحال
 أعم من الصورة) لصدق الحال على العرض أيضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت
 المحل اندراج اخصين تحت الأعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك
 (وقال المتكلمون الموجود أي في الخارج اذ لا يثبتون) الموجود (الذهني أمان لا يكون له أول أي لا يقف
 وجوده عند حد يكون قبله) أي قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم أو يكون له أول) أي يقف وجوده
 عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث أما متخير) بالذات (أو حال في المتخير) بالذات
 (أولا متخير ولا حال فيه فالمتخير) بالذات (هو الجوهر ونعني به) أي بالمتخير بالذات (المشار إليه)
 أي الذي يشار إليه (بالذات إشارة حسية بأنه هنا وهناك) اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض
 فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية وقيد الإشارة بكونها حسية لأن المجردات على تقدير وجودها
 قابلة للإشارة العقلية (والحال في المتخير هو العرض ونعني بالحلول فيه) أي في المتخير (أن يختص به
 بحيث تكون الإشارة) الحسية (البهامة واحدة كاللون مع المتلون) فإن الإشارة إلى أحد هما عين
 الإشارة إلى الآخر (دون الماء مع الكوز) فإن الإشارة البهامة ليست واحدة فالله ليس حالا في الكوز
 اصطلاحا وإن كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير الحلول في المتخير كما صرح به فلا يتجه عليه أنه
 لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالأول أن يفسر بالاختصاص الساعت (وما ليس
 متخييرا ولا حالا فيه) اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من أقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد
 (لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم نجد عليه دليلا فجاز أن يكون موجودا وإن لا يكون موجودا سواء كان
 ممكنا أو ممتعا (فهم من قنع بهذا) القدر وهو أنه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بأشاعره
 لوجهين الأول أنه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف) وهو أنه ليس متخييرا ولا حالا في متخير
 (ولابد) من (أن يماز به) الباري (بغيره) أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب)
 في الباري من المشترك والمميز (وأنه محال الثاني أن هذا) الوصف (أخص صفات الباري فإن من
 سأل عنه) أي عن الباري (لا يجاب) ذلك السائل (الابه) أي بهذا الوصف فيقال هو موجود
 لا متخير ولا حال في المتخير (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) أيضا (في الحقيقة فيلزم حينئذ أما قدم
 الحادث أو حدوث القديم وجواب الأول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلب) كالوصف
 الذي نحن فيه (التركيب) في شيء من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (في عارض
 ثبوت كالوجود أو سلب كني ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني أنا لا نسلم أنه) أي هذا الوصف
 (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (أما الوجوب الذاتي وأما كونه موجدا لكل ما عداه
 أو القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) أي دعوى
 كون هذا الوصف أخص صفاته (لا تخلو عن مصادره) لأن كونه أخص صفاته انما يثبت اذ ثبت أنه ليس
 هناك موجود حادث لا يكون متخييرا ولا حالا فيه فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباتها دور

✽ المرصد الأول ✽ في الوجود والعدم وفيه مقاصد ✽

✽ المقصد الأول في تعريفه ✽ أي تعريف الوجود (فقبل أنه بديهي) تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف
 إلا تعريفًا لفظيا وقبل هو كدبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا
 والختار أنه بديهي (لوجوه) وهذه الوجوه أما استدالات كما هو الظاهر منها فإن بداهة التصور
 صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان وأما تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحكم

الموجود والمنفي) عندهم (أخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالمتنع منه) أي من المعدوم
 (وانت تعلم أن نقيض الأخص) مطلقا (أعم) مطلقا (من نقيض الأعم فيكون الثابت) الذي هو
 نقيض المنفي (أعم من الوجود) الذي هو نقيض المعدوم (أصدق عليه) أي لصدق الثابت على الوجود
 (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين لكن الأقسام عندهم في الحقيقة
 ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقا فهو راجع
 إلى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم إلى الوجود والمعدوم
 كما فصله غيره ثلاثتهم من إطلاق المعدوم على المنفي كون قسم الثابت قسما منه لكنه مندفع
 بأن قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وإنما يطلق
 عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة * الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق)
 أيضا (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبت الأحوال (فيقول الكائن في الأعيان أما) أن يكون له كون
 (بالاستقلال وهو الموجود أو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذي هو قسم
 من الكائن في الأعيان (أيضا قسما من الثابت) كما أن الوجود والمعدوم الممكن قسمان منه
 (وغيره) أي غير الكائن في الأعيان هو (المعدوم فإن كان له تحقق) وتقرر (في نفسه ثبات والافتقار)
 فالأقسام أربعة فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب أمورا ثلاثة الوجود
 والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الوجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني
 يتناول الوجود والحال فقط وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي أي المتنع والمعدوم
 الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت الموجود أيضا
 (وأما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (أما التحقق له بوجه) من الوجوه
 (وهو المعدوم وأما له تحقق ما هو الوجود ولا بد من انحياز بحقيقة) أي لا بد من أن يفرد الوجود
 وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فإن انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية)
 يتمتع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني) فإن الذهن
 لا يدرك الأمر كلياً فالوجود فيه لا ينحاز عن غيره إلا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي
 فإنه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بأن الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص
 بغير حقيقة حتى ينحاز بهما معاً عن غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة
 منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بأن الواجب
 سبحانه شيء واحد في حد ذاته إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو ويسمى
 تشخصاً من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشراكة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية
 شخصية متغايرتين اعتباراً وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده. وبأن المدرك بالحواس لا ينحاز في تحققه
 الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز
 في الذهن لأعلى وجه ينضم فيه تشخص إلى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه
 أنه منحاز عن غيره بحقيقته فإن الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضاً وكل ذلك تعسف
 ولا يظهر أن يقال الموجود أما أن يكون وجوده أصيلاً يترتب عليه آثاره ويظهر منه أحكامه
 فهو الموجود الخارجي والعيني أولاً وهو الموجود الذهني والظلي (والموجود في الخارج أما أن
 لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته) تقييد الواجب بقوله لذاته
 احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شيء إذ لا يمكن بالغير بل هو رعاية
 للموافقة وإظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته
 (أما أن يوجد في موضوع أي في محل يقوم) ذلك المحل (ماحل فيه وهو العرض أولاً) يوجد

لا فائدة اليقين كافي مسئلة حجة الاجماع وخبر الاحاد واخرى لا فائدة الظن كافي الاحكام الشرعية الفرعية

الموقف الثاني في الامور العامة

(اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض) فاما ان يشمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالما هيبة والشخص عند الغائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتخصيص مغاير لما هيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والتقدم من الامور العامة ويكون البعث ضناها على سبيل التبعة وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متشاولا لهما جميعا ويتعلق بكل من هذين التقابليين غرض على كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد اوردنا كلا من ذلك) اي مما يختص بواحد منها (في بابيه) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) اي في هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها (ومرصد) خمسة مستقلة على مباحثها * المقدمة في قسمة المعلومات * الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبيهم الاربعة وبيان ذلك انه (اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان تثبت الواسطة بين الوجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم * الاحتمال (الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) ايضا ينتميا (وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم) اي ما من شأنه ان يعلم (اما ان لا يكون له تحقق في الخارج) انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود للذهني (او يكون الاول) هو (المعدوم) في الخارج (والثاني) هو (الوجود) فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثتان وزباعية * الاحتمال (الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة) امر (حق) اي ثابت (وقال به القاضي) الباقلائي قولنا مستمرا (وامام الحرمين منا) اي من الاشاعرة (اولا) فانه رجع عن ذلك آخره وقال به بعض المعتزلة ايضا (فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له) اصلا (وهو المعدوم اوله تحقق اما باعتبار ذاته) اي لا يتبعية الغير (وهو الموجود او باعتبار غيره اي) له تحقق (تبعاله وهو الحال وعرفوه) بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذات (وهي الامور القائمة بانفسها) اما موجودة او معدومة لا غير (اذ لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا تكون حالا (و) قولنا (لوجود لان صفة المعدوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لا موجودة) لتخرج الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعتراض الكاتب على هذا التعريف بانه متفوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات والتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل بان تصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله * الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له في نفسه) اصلا (وهو المنفي) المساوي للممتنع (اوله تحقق) في نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتشاول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلومات تقسيما آخر فقالوا (وايضا فاما ان لا كون له في الاعيان وهو المعدوم) ممكنا كان او ممثلا (اوله كون) فيها (وهو

صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فسادُه وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة
 فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذا أدى اثبات الشيء) وتصحيحه (إلى
 إبطاله) وإفساده (كان مناقضا لنفسه) أي مستلزما لنقيض نفسه ومنا فيالها (فكان باطلا) ومحالا
 اذ لو أمكن لا يمكن اجتماع النقيضين أعني نفسه ونقيضه وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما
 ولا تقديم النقل على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقل وهو المطلوب لا يقال جاز
 أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات
 لا نأقول هذا منع لا يضر المعلن لأن وجود المعارض العقلي إذا أوجب التوقف لم يفد الدليل
 النقل اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدد
 وإيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وحينئذ لا يبقى النقل
 حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت أنه لا بد في إفاضة الدليل النقل
 اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني إذا الغاية عدم
 الوجدان) مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية (وهو) أي عدم الوجدان (لا يفيد القطع) والجزم
 (بعدم الوجود) إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم يطلع عليه (فقد تحقق أن دلالتها) أي
 دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها (تتوقف على أمور) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها أيضاً (ظنية
 لأن الفرع) الموقوف (لا يزيد على الأصل) الذي هو الموقوف عليه (في القوة) والثانية وإذا كانت
 دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق أنها) أي الدلائل النقلية (قد تفيد
 اليقين) أي في الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (أو متواترة) نقلت البينات وتواتر (تدل)
 تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فأنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسما ونحوهما)
 من اللفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة (في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها
 الآن والتشكيك فيه سفسطة) لاشبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر
 واسم الفاعل وغيرها فأنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع
 الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعاً فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ
 قرائن مشاهدة أو منقولة تواترت تحقق العلم بالوضع والإرادة وانتفتت تلك الاحتمالات التسعة وأما
 عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فأنه إذا تعين المعنى وكان مراده فلو كان هناك معارض
 عقلي لزم كذبه (نعم في إفاضة اليقين في العقليات نظر لأنه) أي كونها مفيدة لليقين (مبنى على أنه
 هل يحصل بمجرد ها) أي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم
 المعارض العقلي و) أنه (هل للقرينة) التي تشهد أو تنقل تواتراً (مدخل في ذلك) أي الجزم بعدم
 المعارض العقلي (وهما) أي حصول ذلك الجزم بمجرد مدخلية القرينة فيه (مما لا يمكن الجزم
 بأحد طرفيه) أي النفي والاثبات فلا جرم كانت إفاضة اليقين في العقليات محل نظر وتأمل فإن
 قلت إذا كان صدق القائل مجزوماً به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات
 والأجتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات أمور يجوز العقل بإمكانها ثبوتها
 وانتفاء ولا طريق له إليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن يكون من الممتنع فلاجل هذا
 الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقل في العقليات وإن حصل الجزم به
 في الشرعيات وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات فأنها بمجرد تفيد الجزم بعدم المعارض لأنها
 مركبة من مقدمات علم بالبدئية صحتها أو علم بالبدئية لزومها علم صحته بالبدئية وحينئذ يستحيل
 أن يوجد ما يعارضها لأن أحكام البدئية لا تعارض بحسب نفس الأمر أصلاً كما مر وقد جزم
 الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية نارة

على الآخر (الثالث) من المطالب (ماعداهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالمًا وممرًا للرسول ثم يثبت باخبار الرسول حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحداً فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن ايضاً اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت **المقصد الثامن** **الدلائل الثقيلة** هل تفيد اليقين (بما يستدل بها عليه من المطالب اولاً) (قيل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجهور الاشاعرة (لتوقفه) اى توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) اى وضع الالفاظ المتقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بازاء معانٍ مخصوصة (والارادة) اى وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتبين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (واصولها) اى اصول هذه العلوم الثلاثة (ثبت برواية الاحاد) لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يروونها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فان امرى القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) ثبتت (بالاقيسة وكلاهما) يعنى رواية الاحاد والقياس دليلان (ظنيان) بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي تعالى عليه وسلم الى معانٍ اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي تفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير الجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقي الذي تبادر الى اذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو اضم في الكلام شيء تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ماتنا وله اللفظ لاجبيه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه (والكل) اى كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الامر (لا يجوز ما يتفاه بل غاية الظن) واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر السخ و كان المصنف ادرجه في التخصيص لان السخ على ما قبل تخصيص بحسب الازمان (ثم بعد) هذين (الامرئين) اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي) الدال على نقيض ما دل عليه الدليل الثقلي (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدم على الدليل الثقلي قطعاً) بان يؤول الدليل الثقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كتابة عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل الثقلي (اذ لا يمكن العمل بهما) بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع التقيضين (ولا يتقيضهما) بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع التقيضين (وتقديم النقل على العقل) بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل الثقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي (ابطال للاصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا بالعقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطال الاصل بالفرع (وفيه) اى في ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) ايضاً اذ حيث يكون

(المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والأفلاك) في أنها ليست متغيرة ولا حالة في متغير فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا (وضغفه) اى ضعف ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضى تساوى المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لاحاجة بنا الى اظهاره الا ترى ان الانواع المتدرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها * المقدمة (الثالثة) انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى) اذا ارادوا اني صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفى عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمك بها في امور ثلاثة (في الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والا يلام بلاسبق جنابة وحق عوض نقص فيجب ان ينفي عنه (وهو) اى الكمال في الافعال هو (الحسن) (والنقصان في الافعال هو) (القيح) يعتبر ايضا (في الذات) فيقال الوجوب الذاتى كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) (في الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته لله تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها عن اثبات الصفة ان (لوقبلها) اى تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة له لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانعا من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) انه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالها) اى للذات لا ثقابها في نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس اليها ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجز ان يكون له كمال منظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات * المقصد السابع * الدليل اما عقلى بجميع مقدماته (قريبة كانت او بعيدة) (او نقلى بجميعها) كذلك (او مركب منهما والاول) هو الدليل (العقلى) المحض الذى لا يتوقف على السمع اصلا (والثاني) وهو الدليل الثقلى المحض (لا يتصور اذ صدق الخبر لا بد منه) حتى يفيد الدليل الثقلى العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل (والثالث) يعنى المركب منهما (هو الذى يسميه بالتقلى) لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والثقلى وهذا هو التحقيق (ثم) انه قد يقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقلية محضة) كقولنا تارك المأمر به عاص لقوله تعالى افصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل) كقولنا هذا تارك المأمر به وكل تارك للمور به عاص (فلا بأس ان يسمى هذا القسم) الاخير (بالمركب) من العقلى والثقلى فظهر صحة تاليف القسم كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التى تطلب بالدلائل (ثلاثة اقسام * احدها ما يمكن) عند العقل (اى ما لا يمنع عقلا اثباته ولا نفيه) حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنى ولا اثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن اثباته الا بالنقل) لانه لما كان فاعلا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب (ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع) وكونه عالما قادرا مختارا (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ

وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اول من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تنتهي وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كفي
مسئلة عدم جواز (تعلق علم) واحدا منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق بالعلوم
واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدداً اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها هذا خلف
(و) كفي مسئلة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة
لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن
عدداً اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تنتهي وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه
(قالوا اما ان لا يثبت عدد) اصلاً وهو باطل (او يثبت عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على عدد
وذلك (نحو كون الله عالماً بكل معلوم) فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وطائيته امر واجب وليس
عدداً اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالماً باكثر من واحد وهو باطل اتفاقاً او يجب كونه عالماً بكل
ما يصح ان يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادراً على كل ممكن) فانهم اثبتوه بهذه الطريقة
(فتقول) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (في نفس الامر بمزوع)
لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثاني
مثلاً حاصلاً مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر
(و) عدم الاولوية (في ذهك لا يفيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال
ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية
في نفس الامر ونقول (حكم الشيء) الذي هو عدد من الاعداد مثلاً (حكم مثله) من سائر الاعداد
فان المثلي ينشأ ركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا ينشأ من
امثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اطادة لدعوى بعسارة اخرى مع انه
(لزمه) في صورة الاستدلال على نفي الاعداد (نفي الواحد) ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا
انتفيا انتفى الواحد قطعاً فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان
الواحد مثلاً وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هي مبدء الخواص لم تكن الاعداد متماثلة
اصلاً ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا ينشأ من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله (واذا
يلزمهم صحة قدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين
وباوقات ثلاثة وهم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت
باوقات لانهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك
بين جانبي النفي والاثبات كما نحققه (وبنخص جانب النفي بدوال وهو ان ما لا ينشأ من الاعداد
(ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لا يمتنع) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من
تجوز ما لا دليل على امتناعه تجوز ما قام الدليل على امتناعه (والا) اي وان لم يمتنع ما لا ينشأ من
من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالاته فلا يكون اللازم من اثبات عدد
مخصوص امراً محالاً فلا يتم الاستدلال * المقدمة (الثانية) وهي قريية من الاولى (انهم يحكمون
على المتشاركين في صفة) وجودية كانت او عدمية (بالمساواة) مطلقاً (كنفي المعترلة قدم الصفات)
اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والاساوت) تلك الصفات (الذات) في القدم
قتساو بها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلاً للصفات فلا يكون قياس الصفات بها اولى
من العكس هذا خلف (و) كني المعترلة (كونه تعالى عالماً بالعلم والافهوه) اي علمه (مساو لعلنا) لكونه متعلقاً
بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما عالماً متعلقاً بذلك المعلوم فيكونان متساويين
مطلقاً فيلزم من حدوث علنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علنا (و) كني (المتكلمين) وجود

فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعله لم يكن دائما ولا اكثرها وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقدسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة بمنع تواطؤهم على الكذب) لتحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقدم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواترات علما جزئيا من شأنه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات في المحسوسات) فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم في جهة) فان العقل يصدق في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية تجري الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمفولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا لتحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من هذه المبادئ الاولى السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المتقضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفي في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادئ تلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادئ الاولى او يحتاج اليها معا فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات او لا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله * (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط (اربع الاولى مسلمة تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر) كسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجهم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما المصلحة عامة او رقة اوجية او نادية شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيه انه لا يكذب) كالمأخوذات من العلماء الاخيار والحكماء البرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة الثقلية كما ستعرفها (الرابعة المقرونة بالقراءن كزول المطر لوجود السحاب الرطب) (ولتشكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) اى المتكلمين (ذوات فروغ) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا اراد وانى عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد اولى من عدد فيتنى العدد) بالكلية (كنى مشكلة الوحدة) فانهم احتجوا على

حكمة فيلزم وجود مقدورين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها سافقتني الى ان احكم
 باستحالة اقتدار العبد على الامادة دون الابدان فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم
 في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الامادة ايضا واعلم ان عدد الازمات من طرق اثبات العلية
 سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققت وهو معترف بذلك حيث قال وهو
 القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق
 الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي
 من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل
 مطللا بعلته موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه
 ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال
 والثالث الازمات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الازمات ثالث الطرق الاربعة
 الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة العقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين
 فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة * المقصد السادس في المقدمات *
 اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين
 قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة (فالقضية) اي اليقينية واليقين
 هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاده لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية
 الضرورية التي هي المبادئ الاول (سبع * الاولى الاوليات) وهي (ما لا تخلو النفس عنها بعد
 تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه
 ومنها ما هو خفي لخصاء في تصوراتها وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المشتعلة النافذة
 في التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس
 بوجوب الحكم بينهما وهي قريبة من الاوليات (نحو الاربعة منقسمة بمنساويين فهي زوج) فالقضية
 هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمنساويين وكل منقسم
 بمنساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا
 بوجود الشمس وكونها مضئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم
 بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية وبعدد منها ما نجد
 بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الاحكام جزئيا كما في قولك
 هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فاستفاد من الاحساس بجزيئات كثيرة مع الوقوف على
 العلة قلل الاحساسات الجزئية تعدد النفس لقبول العقدة الكلية من المبدأ القياض ولا شك
 ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل
 من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء (الرابعة المجررات) وهي (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس
 مع التكرار) ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او كثيرا
 لم يكن اتفاقا بل لابد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول
 ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وبان
 شرب السموم يسهل (الخامسة الحدسيات) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول
 معه الشك (كعلم الصانع لاتقان عمله) فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم
 حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه
 من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة
 القياس الخفي كما في المجررات والفرق بينهما ان السبب في المجررات معلوم السببية مجهول المساهية

ما يوجب التحركية) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد التحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون
الموجب للتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر
عن الدوران فلا يلزم من القدرح في دلالة على العلية القدرح في العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن)
الذين زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر (ان لازم المدار) وسواء بحث لا ينفك احدهما عن الآخر
(حصل المطلوب) الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم
المطلوب الذي هو قبح المثل الدائر مع تلك الوجوه مثلا (والا) اي وان لم يلزمه ولم يساوه (لم يكن
هذا) الذي فرضناه مدارا (مدارا) لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم
لم يكن المدار مدارا عدا هذا خلف (قلنا لعل المدار لازم) للمقارن (اعم) منه (في وجد) المدار (دونه
في صورة النزاع) اي نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيماعدنا المتنازع فيه فيوجد
الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما
فيماعدنا من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب (وثانيها)
اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبر وهو قسمة غير مخصصة)
كان يقال مثلا علة كون السواد مربيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا
والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المقضية
لصحة الرؤية في السواد (امرا آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) في الجواب (لادليل) على ثبوت
ذلك الامر الآخر (فينتفي) وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) اي
ثالث الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة (الازامات وهو القياس على ما يقول به
الحصم لعله فارقة) توجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه
قال الامام الرازي وهي اي الازامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطردة
اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مراد بالارادة اتفاقا واما التي كقولهم النظر لا يولد
العلم لان تذكره لا يولد و اخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال
لو كان العبد قادرا على الاججاد لكان قادرا على الابداء كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الابداء
اتفاقا لم يكن قادرا على الاججاد ايضا (وهو) اي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالازامات
(لا يفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا يفيد
الالزام) ايضا (لان الخصم بين منع وجود) (علة الاصل) في الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه)
اي حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم
الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكرة للمعتزلي ان يقول
انما حكمت بان مراد الله تعالى معللة بالارادة لان المرادة عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة
معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعطل فان صح ما قلت من ان المرادة صفة جائزة
ظهر الفرق والا منعت كون المرادة معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الابداء
لامر لا يوجد في الاججاد وذلك لان قدرته على الابداء اما ان تكون عين القدرة المتعلقة بالاججاد
او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالاججاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور
على حدة فلو تعلق في بعض الاوقات باعادة ماعدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بالاججاد مقدور
آخر لزم ان تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بالاججاد شيئين وذلك يقتضي
تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولي من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت
بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بالاججاد
كانت القدرتان متعلقين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على

والمقيس عليه (وهو) أي هذا الإثبات بطريق اليقين (مشكل) جدا (لجواز كون خصوصية الأصل) الذي هو المقيس عليه (شرطا) لوجود الحكم فيه (أو) كون خصوصية (الفرع) الذي هو المقيس (مانعا) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) أي في إثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه (أشهرها أمور) ثلاثة (أحدها) الطرد والعكس (وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما أي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلا عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق فيجب في الشاهد ثم إذا تأملنا وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا وإذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلنا أن قبح الظلم معطل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود غلته (ولو صح) ما ذكر من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوي لعلته فإن العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال قطعاً وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول أيضا دائر مع الجزء الأخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائرهما فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فإن قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا تنقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وإبضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في الفعل مما لا ينفق به أصلا وإن جاز أن يظن والقصود ههنا إنما يتم باليقين دون الظن (وابضا فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمر مقارنا) للدائر فإنه وحيد لا يكون المدار علة للدائر (وقد بني هذا الاحتمال) أي احتمال كون المؤثر أمرا مقارنا (بوجوده) * الأول الرجوع إلى أنه لا دليل عليه (أي على المقارن) (فيجب نفية) وقد مر فساد (الثاني) أنهما أي الدائر والدائر (متلازمان علما) يعني أنه إذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلا إذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئا غيرها أصلا وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وإن علمنا سائر الأشياء فلو لا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح لما زعم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينتقض) ما ذكرتم (بالمضافين) كالابوة والبنوة فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علة (كيف) أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أي لذلك الغير فإن كثيرا من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلا ألا ترى أننا إذا علمنا ملاقات النار للقطن علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئا آخر غير الملاقات وإذا علمنا أن البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وإن لم نعلم غير تناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير أن يكون للملاقات والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بأن هذا الاتفاق إنما هو بين الأشاعرة وأما المعتزلة فربما خالفهم في ذلك فالأولى أن يقال إن كثيرا من المسببات تعلم من أسبابها وليست عللا لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزيف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكمالات (الثالث) الدوران لو لم يقدح كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللا بغير المدار (لجواز استناد التحريك إلى) علة (غير الحركة) مع دوران الأولى على الثابت وجودا وعدما وذلك قبح لباب التشكيك في العلل والمعلولات (قلنا إن سلم التغير) بين التحريك والحركة أي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مثنى الأحوال (فلا تريد بالحركة إلا

فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً (و) ان اردتم الثاني فتقول عدم
الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر (والا لزم علم العوام) وكونهم
جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع
وتوحيده والنسبة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها
(و) لزم (ان يكون الاجهال بالدلائل اكثر علماً) لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله
الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقينان عليه دليلاً ويزداد علم الجاهل فيما
علم العالم دليلاً على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً كان اعتقاد العالم
بثبوته جهلاً فيكون الاجهال بالدلائل او فر علماً بالاشياء (مع انه) اي العلم بالدليل (قد يحدث)
في المستقبل ومع هذا الاحتمال لا يكون الجاهل به في الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية
العقول ان الدليل قد يحدث في المستقبل كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة
والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندهما مقتضياً لانتفاء
المدلول في نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضروري (لا يتوقف على هذه المقدمة)
القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والالكان) العلم بعدم الجبل (نظرياً) لا ضرورياً
(وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية) ضرورية كانت او نظرية (ضرورية) معلوم
بالبدية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع)
دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل
قاطع على امتناعها لظهور الفارق حيث (والا) اي وان لم يمتنع لقاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب
الانتفاء (فيه) اي فيما لا ينتهى وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع
يدل على امتناعها (وابيضاً) ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم
وجوب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت (فلزم من عدم دليل الطرفين) اي
الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معاني شيء واحد (لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعاً)
فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزماً بانه ليس نبياً بلا شبهة (بخلاف عدم دليل عدمها)
فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً
لنفي كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالتقيضين معاً (وابيضاً يلزم هنا)
اي من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود (اثبات ما لا ينتهى) وهو ممتنع (و) يلزم (ثم) اي من
كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) اي نفي ما لا ينتهى (ولا يمتنع) هذا النفي فظهر
الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) اي نبوة من لا يجد دليلاً على نبوته (ليس لذلك
المدرک) الذي هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على ان لا نبى بعد محمد صلى الله
عليه وسلم) ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (واما الثاني) اي الجواب عنه (فالغرض) مما ذكرنا
ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات
ما لا ينتهى بل الغرض (انه لا فارق بينهما) اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي
والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (في العقل) فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه
منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا ينتهى (وانما يتمشى) هذا الجواب (لواثبت الملازمة) بين
جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة * الطريق
(الثاني) من ذنبك الطريقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات
حكم لله سبحانه فيقدسونه على الممكنات قياساً فقهياً وبطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً
عن الحواس (ولا بد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً (من اثبات علة مشتركة) بين المقبس

في ضرور ثلاثه واما الضابط فيما يتبع منه السلف فهو ان يعلم ثبوت احدا من شئ اما كلياً او جزئياً ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشئ كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشئ كلياً فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشئ ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضرور ثلاثه اخرى متجه للسلب الجزئى ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا يتبع الاجزئياً موجبا او سلباً وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة ان تثبت ملازمة) اى لزوم (بين شئين فيلزم من وجود اللزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم اللزوم والا) اى وان لم يلزم من وجود اللزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم اللزوم (فلا لزوم) بينهما اذ قد وجد اللزوم حيث لا يكون اللازم (من غير عكس) اى ليس يلزم من عدم اللزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود اللزوم (لجواز ان يكون اللازم اعم) فيوجد مع عدم اللزوم (الخامسة ان تثبت النفاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعاً) فان تناقيا صدقا فقط لم يلزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اى كذبه وان تناقيا كذبا فقط لم يلزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اى صدقه ففى كل واحدة من هاتين النفاتين نتيجتان واذا اجتماعهما كان هناك اربع نتائج (ولهذه) الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جمة (افرد لها فن) على حدة الا ان ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه (المقصد الخامس) ما مر من الطرق القوية (وهنا طريقان ضعيفان) يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا نفي شئ غير معلوم الثبوت بالضرورة (قلوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول) وهو انه لا دليل عليه (فيثبت تارة بنقل ادلة الثبوت) لذلك الشئ (وببيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها) اى نفي الوجوه كلها (بالاستقراء) اى تبعتها فلم نجد ههنا شئ منها (وهو عائد الى الاول) اذ ما له الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى لتسقط هذه المؤنة (واما الثانى) وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشارة الى الاول بقوله (فاذلولاه) اى لو لا وجوب نفي ما لا دليل عليه (انتفت الضروريات لجواز ان تكون جبال) شامخة (بحضرتنا لا زها) واللام في قوله (لعدم الدال على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جاوز ثبوت ما لا دليل عليه فحينئذ يجوز ان تكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته (و) انتفت (النظريات) ايضا (لجواز) وجود (معارض للدليل لا نعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (او غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظرى فان جوزه ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض فى نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون فى مقدّمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم يتكشف لنا ولا تغيرنا ومع هذا التجوز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجوز ما لا دليل عليه بوجوب القدر فى العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا و اشارة الى الثانى بقوله (وايضاً فان ما لا دليل عليه) من الاشياء (غير متناه) يعنى ان غير المتناهى من جملة الاشياء التى لا دليل على ثبوتها فلو جوزه ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجوز اثبات ما لا ينتهى (واثباته محال والجواب) ان قولكم فى شئ معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه فى نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشئ (فى نفس الامر ممنوع) فان تزيفكم ادلة الثبوت وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلاً عليه لا يفيد ان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل فى نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشئ فى نفسه

غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلّي على كلّي قلنا ان دخلا) اى الكليان المذكوران
 (تحت) كلّي (ثالث مشترك) بينهما (يقضى الحكم فهما جزئيان له) اى لذلك الكلّي الثالث
 الذى هو علة الحكم (لان المراد بالجزئى ههنا التدرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى لا ما يمنع
 نفس تصويره الشركة فيه) اعنى (المسمى بالحقيقى) وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر
 داخلا فى التمثيل لاقسما برأسه (والا) اى وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق
 بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل) لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث
 يقضى الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك (اذا قلت كل انسان
 ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدلت باحد) الكليين (المتساويين على الآخر لا بالكلّي على
 الجزئى) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا
 ولهذا قال بعضهم انه ان استدلت بالكلّي على الجزئى او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس
 (قلت المقصود انا اثبتنا) فى المثال المذكور (لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية
 لا تصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو) الامر (الذى يفيدنا الحكم بها) اى
 بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل
 واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منهما جزئى لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال
 بالكلّي على الجزئى وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا ايضا فالاخر اذ يقع
 كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجيه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه فى مثل قولنا بعض
 الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائى المنصل فى مثل قولك كلما
 كانت الشمس طالعة كان النار موجودا لكنها طالعة اولكن النهار ليس بموجود
 لم يستدل فيه بالكلّي على الجزئى اصلا وكذا الحال فى الاستثنائى المنفصل فى مثل قولنا
 اما ان يكون زبد فى البحر واما ان لا يفرق لكنه ليس فى البحر فلا يفرق اولكنه غرق فيكون
 فى البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذى
 لا اشتمال معه فاما صريحنا كما فى الاستثنائيات المنصلة او غير صريح كما فى الاستثنائيات المنفصلة
 واما الاقترانات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فأمثل **المقصد الرابع** فى القياس
 وهو العمدة) لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيد الا
 اذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع الى القياس هكذا التبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس
 الاولى ان يعلم حكم ايجابى او سلبى لكل افراد شئ) هو الاوسط (ثم يعلم ثبوته) اى ثبوت ذلك الشئ
 الذى هو الاوسط (لاخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) اى ايجابى او سلبى
 (للاخر كذلك) اى لكله او بعضه (قطعا) حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول
 واجباب صغراه مع فعليتهما والى نتائج الاربع اللازمة من ضروريه الاربعة لزوما ضروريا
 (الثانية ان يعلم حكم) ايجابى او سلبى (لكل افراد شئ) هو الاكبر (ومقابله) اى ويعلم مقابل ذلك الحكم
 (لاخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر) كله او بعضه فظهر ان الشكل
 الثانى يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمنع اجتماعهما فى شئ واحد
 فتكون ضروريه ايضا اربعة وانه لا ينتج الاسلبا كليا او جزئيا يحتاج فى العلم بلزومه الى نوع تأمل
 وهو ان يكون ذلك الشئ لو كان ثابتا للآخر لا يجمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين)
 هما الاصغر والاكبر (الثالث) هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا
 (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) اى فى ذلك الثالث اما كله او بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيماعدها)
 بل يجوز ان يكون الاصغراهم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا (لاجرم كان اللازم جزئيا) موجبا

ان يتوجه ذهنا الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لانسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا اسم كما يتك نم يصح ان يقال لانسلم ان هذا احد للانسان او ان الحيوان جنس له او ان الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة ~~وصح~~ ان خطر القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد التقص والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف بطلان حده وفساد نقشه والافلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد يقتضى لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والافلا اذا تعاد بين مفهومى هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذى يدفع بمجرد نقل او ووجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف الاعم) لكونه اظهر عند العقل فتقدمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصورى حتى اذا اخرج الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ القريبة الوحشية) التى لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره وينبأ ذهنه في المجاز الى غير (وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه يصدد الازهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة * المقصد * الثالث * الاستدلال اما بالكلية كالحیوان مثلا (على الجزئى) كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثانى (وهو) اى ما يستدل فيه بحال الكل على حال الجزئى (القياس وعرف بانه قول) اى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضيا بآباد رمته انه بعض منها فصرح بانه مؤلف (من قضيا) واراد بها ما فوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسئلة صادقة في نفس الامر اولا (لزم عنه) اى عن ذلك القول (لذاته) اى لا المقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض (قول آخر) اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القبود على ما ينبغي محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة (واما بالجزئى على الكلية) اى بحال الجزئى على حال الكلية (وهو الاستقراء) من استقرت الشئ اذا تبعتها (وهو اثبات الحكم الكلى بثبوتها في جزئياتها اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد فكل عدد بعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما (او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ) من جزئيات ذلك الكلى (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك مع ان التماسح بخلافه) فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى (واما بجزئى على جزئى) اى بحاله على حاله (وهو التثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر) آخر (في علة الحكم) وهى الكلى الشامل لذيك الجزء بين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التثيل (فان قلت هما قسم آخر)

منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام بغير الرسوم عن كل ما يفسد به ومنه ناقص
بغيره عن بعض ما يفسد به وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس
من الرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرفة لابد ان يفيد
التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سبيبا لتصوره واما التميز
هن جيعها فليس شرطاً له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي
او عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفاً
فالمساواة شرط للمعرفة التام دون غيره هذا كان اورسما (ولا يفيد) اي في المعرفة (من تميز)
مساو للمعرفة (فان كان) المميز (ذاتياً سمياً) المعرفة (حدداً والاسمى رسمها وعلى التقديرين
فان ذكر فيه تمام الذاتى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتمام) اما حد تام مركب
من الجنس والفصل القريين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والافتناقص) اما
حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذ
في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز
اخذ في الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهى التصور (يحد) باجزائه حداً تاماً وناقصاً (دون البسيط)
فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون
ذلك الغير بديهى التصور (حد بهما والا فلا) يحد بهما اذ لم يقعا جزء الشيء (وكل) متصور (كسبي)
مركب او بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بيته) بحيث يكون تصورهما مستلزماً لتصوره (يرسم
والا) اي وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبي الذى له تلك الخاصة
(مركباً امكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا فالتناقص وههنا نوعان آخران
من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئياً للمعرفة كقولك الاسم كزبد
والفصل كضرب او لا يكون جزئياً كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف
بالمشابهة) التى بين ذلك المعرفة وبين المثال (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتمييز فهى
خاصة) لذلك المعرفة (فيكون) التعريف بها (رسماً ناقصاً) داخلاً في الاقسام الاربعة المذكورة
للمعرفة (والا) اي وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال
قسماً على حدة ولما كان استنباس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاعاً في مخاطبات المتعلمين
التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (يفسر
بلفظ اوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفاً حقيقياً يراد به افادة
تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلفت اليه ويعلم
انه موضوع بازانة فاكه الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرفة الحقيقى واقسامه
الاربعة التى ذكرت وخقعه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب بقصده تعيين
المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقى الذى يقصده به تحصيل ما ليس بمحاصل من التصورات
ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصده به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى
تعريفاً بحسب الاسم فاذا علم مثلاً مفهوم الجنس اجلاً واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس
مفهومه باجزائه كان ذلك حداله اسماً وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك له رسماً اسماً
والثاني ما يقصده به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة اما حد او رسماً وكلا
هذين القسمين لا يتجنى عليه منع لان التصديق لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم
او موجود فانه اذا قال مثلاً الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه
حيواناً ناطقاً والالكان مصداقاً لمصوراً اي مفيداً للتصديق لا التصور بل اراد بذكر الانسان

الدليل (اذلا واسطة بين العالم) الذي هو ما سوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثم امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثم امر ثالث هو غير الدليل والدلول وهذا) الذي ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره) كما سيأتي (بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه) اي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغاير لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان والحدوث

المرصد السادس في الطريق

الذي يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) في تجديده وتقسيمه الى اقسامه الاولى (هو) اي الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له وارااد بالنظر فيه ما يعبر النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله او وصل الى المطلوب كالعالم مثلاً فانه يسمى عندهم دليلاً ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذالم تؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي (ولما كان الادراك اما تصوريا او تصديقا فكذا المطلوب) الادراك الذي يطلب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصورا سمي طريقه) الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفا وان كان) المطلوب (تصديقا سمي) طريقه (دليلا وهو) اي الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظني) الموصل الى الظن كالقيم الرطب الموصل الى ظن المطر (والقطعي) الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعي) ويسمى الظني اشارة وقد يخص) الدليل ايضا مع التخصيص الاول (بما يكون) الاستدلال فيه (من العلول) كالحجى (على العلة) كتفنن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انبيا (ويسمى عكسه) وهو ما يستدل فيه من العلة على العلول (تعليلا) وبرهانا ليا ﴿ المقصد الثاني ﴾ المعرفة (المعرفة) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان تنفذ معها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لم يكن معلوما قبل ان يكون معلوما (و) يكون ايضا (اجلى منه) اذ لو سواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء (بما لا يعرف الاب) فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة (او اكثر) ويسمى دورا مضمر كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدرج والتدرج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (ولابد) اشارة الى شرط آخر للمعرفة اي لابد من (ان يساويه في العموم والخصوص) يحصل به (التميز اذلولاه) اي لولا كونه مساويا (لدخل فيه غير المعرفة) على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المعرفة فيه (و) لا (مطردا) وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرفة ايضا (او خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه (فلم يكن جامعا) لجميع افراد المعرفة (و) لا (منعكسا) وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرفة واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرفة عن جميع ماعداها ولا يلتبس شيء

(تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) اى بان هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التي وجب العلم بها (مقدمة اخرى منضمة اليها) اى الى المقدمات الاخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة اخرى ويلزم التسلسل) فيمنع حصول العلم المطلوب (والجواب لانسلم ان ذلك) الذي وجب العلم به (مقدمة اخرى بل ذلك) التفطن الذي اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة النسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الامن قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد اخرج البعض) يعنى القاضي البيضاوى (على رأى ابن سينا) وكون التفطن شرطاً للانتاج (باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء) في الانتاج فانما نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهييتين مع ان انتاج احدهما لنتيجته بين جلي وانتاج الاخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل اوتنبه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) في الاشكال (فقد يكون انتاجها لبعض) من تلك اللوازم (اظهر) من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازماً وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم ولا اختلاف الملزومات ولا اختلافهما معاً فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا (والحق انه ان اراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطاً للانتاج (اجتماع المقدمتين معاً في الذهن) مرتبتين على ما ينبغي (فسلم) لانه لو كان حصول المبادئ وحدها بلا ترتيب معتبر بينهما كافياً في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها حالماً بجميع العلوم لانتفاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر (وان اراد امر) آخر (وراء) اى وراء الاجتماع المذكور (ممنوع) اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطاً سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) في البغلة (انما يصح عند الذهول عن احدي المقدمتين واما عند ملاحظة حفظهما) على الترتيب اللابقي (فلا) يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً وامكن ذلك الفطن * المقصد العاشر

قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) ايضا (ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) او امكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالته) هو (الحدوث) او الامكان (وهو مغاير له عارض) وقال آخرون لا يجب ذلك (اى كون وجه الدلالة مغاير للدليل) بل قد يدل الشيء على غيره نظراً الى ذاته والا (اى وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة بغيره) (لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلاً فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة بغيره (والحدوث) الذي هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذي هو

(لرابطة بينهما في نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه
 (بخلاف) النظر (الفساد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف
 ما عليه المتصور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف
 اعني الجهل المركب بالطلوب (ولاخفاء به) اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل (بعد التحرير)
 والتوضيح الذي قد مناه (وقول الامام) الرازي في المثال الذي اوردته (من اعتقد) هاتين المقدمتين
 (اعتقد) تلك النتيجة الجهلية (قلنا) ما ذكرته (حق ولكن ليس) الشأن (من اتى بالنظر الفاسد فيه)
 اي في ذلك المثال (اعتقده كذلك) اي اعتقد ان مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا
 يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب
 اعتقاده ولعائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذالم يعتقد ها
 كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت
 اذالم يعتقد ها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق عليها له فيما ذكرته
 قلت انه اذالم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير
 مطابقة وليس له حيث تصديق غير مطابق والتحقيق انه لاستحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب
 رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها فانه لافرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على
 هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق اللزوم في الاولى دون الثانية
 وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة
 اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي
 الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية
 يتوقف على اعتقاد حقة المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فاما بتأني على اصطلاح
 من جعل الفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه ذلك لانه عليه
 بحسب نفس الامر ولاجله مكان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعاً
 بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها
 مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيدا للجهل به
 لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداء النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة
 مخصوصة و رابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها ان الفساد ان كان من السادة)
 فقط (استلزمه لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد جار وكل جار جسم ينتج ان زيدا
 جسم وليس بجهل فالصواب ان الفساد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور
 واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات
 الكاذبة (والا) اي وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا (فلا)
 يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها
 صادقة او كاذبة (لا تستلزم اعتقادا اصلا) لا خطأ ولا صوابا * المقصد التاسع * فيما اختلف
 في كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا شرط افاة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج) والارتباط
 بين المقدمتين (فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة ما قرديرها مفتحة البطن فيظن انها
 حامل وما هو) اي ظنه كونها حاملا (الا انه هو له عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندرج هذا
 الجزئي) الذي هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلّي) الذي هو كل بغلة عاقر اذ لا هذا الذهول الجزم
 بكونها عاقر او لم يظن انها حامل (ومنعه الامام الرازي) فقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة
 النظر للعلم (لان العلم بان هذا مندرج في ذلك) وبان احدي المقدمتين مرتبطة بالآخرى

على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لادوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه (ان وجوب المعرفة) عنده (مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدة لان الحروف المقننة لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجابا له) ولا مقتضيا لايجابها (كما يجاب الزكاة لما كان مشروطا) ومقيدا (بحصول التصاب لم يكن ايجابا لتحصيل التصاب) ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو خاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (اصلا) بان مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن امكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلاتأخير واختارته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصبان قطعاً واما اذا لم بشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصبانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم انساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فانها طاهرة وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من تمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوqa بقصد آخر * المقصد الثامن * الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالنظر فيه (فقد اختلفوا في) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه (على مذاهب) ثلاثة (احدها واختاره الامام الرازي انه يفيد مطلقا) سواء كان فسادا من جهة مادته او من جهة صورته (لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (انه لا يفيد مطلقا) سواء كان فسادا مادة او صورة (وقد احتج عليه بانه لو افاده) واستلزمه (لكان نظر الحق في شبهة البطل يفيد الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مقيدا) ومستلزما (للعلم والا) اي وان لم يكن غير مفيد له بل كان مقيدا (لكان نظر البطل في جهة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) العبرة في النظر الصحيح (والبطل لا يعتقدها) فلذلك لم يفد العلم (قلنا هو مشترك اذ شرط افادته) اي النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) اي المقدمات العبرة فيه والحق لا يعتقدها فلذلك لم يفد العلم (واثبت) اي المذهب الثاني وهو عدم الافادة مطلقا (المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتصافا كما في المثال الذي اوردته الامام الرازي (بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء اضداد العلم قال الامدني ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الاتفكك بينهما (وليس للفاسد ذلك) فان شبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزما للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى ان التاخر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه الا ترى انه اذا ظهر خطأ في اعتقاد وجه الدلالة لم تبقى الدلالة اصلا (فانظر الصحيح) يوقف على وجه دلالة الدليل (على المطلوب

يترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا (فلا تمكن الدعوة) واثبات النبوة (وهو المراد
 بالاحكام) الوجه (الثاني) (الحل وهو) (ان قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عنسدى
 (قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد
 من العلم بنبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب
 موقوف على الوجوب) لان العلم بنبوت شيء فرع اثبوت في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد
 نبوته جهلا لاعلم (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا ان لا يجب شيء
 على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت
 في نفس الامر علم المكلف بنبوته اولم يعلم نظره فيه اولم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا
 تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لامن لم يصدق به كاهن وهذا معنى ما قيل ان
 شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال
 قولك لا يجب النظر على ما لم ينظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم
 المكلف بالوجوب والنظر فيه ~~في المقصد السابع~~ قد اختلف في اول واجب على المكلف
 انه ماذا (فالاكثر) ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري (على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف)
 والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها)
 اى في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة
 والاسناد ابي اسحق الاسفرائني (وقيل) هو (اول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب
 اجزائه فاول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره
 ابن فورك) وامام الحرمين انه (القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري مسبق بالقصد المتقدم
 على اول اجزائه (والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول) اى لو اريد اول الواجبات
 المقصودة اولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) اى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات
 مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت
 ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه
 هكذا (والافان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) هذا اوفق بسياق الكلام لشموله
 المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدور رتبة
 وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن
 كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد
 الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيب مقدورا
 بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات فكيف كانت فهو القصد (وقال ابو هاشم هو)
 اى اول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضى طلب تحصيل الحاصل
 او وجود النظر مع ما يمنع الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمته به كان حاصلا وان
 جزمته بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن
 بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول ابي هاشم (بوجهين الاول
 ان الشك غير مقدور) فلا يكون واجبا اجماعا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم)
 ايضا (مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون
 الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدى (والحق ان) ابتداء الشك غير
 مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان (دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم) الشك
 او ان ينظر فيزول (الشك وانت خير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده

(لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور في الأكثر) فان أكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافاً بين الناس فيما ذكر وان لهذه النعم منعماً قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلاً (وان سلم) حصول الخوف (فلا نسلم انه) اى العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) اى الخوف (اذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر (لا يقال الناظر فيه) اى في عرفانه تعالى (احسن حالاً قطعاً من المعرض) عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذى هو اشد خطراً من الجهل البسيط (والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانه بترأ) الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام اكثر اهل الجنة البله (ثم لنا في انه) يعنى النظر او العرفان (لا يجب عقلاً) بل في انه لا يجب شئ عقلاً (بل سمعاً قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نبي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقاً دنيوياً كان واخروياً (قبل البعثه وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لا يجوزون العفو (فينتفى الوجوب قبل البعثه) لانتهاء لازمه (وهو يبنى كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثه الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب عقلى ثبت قبل البعثه ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل) لاشتراكهما في الهداية (او المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعى (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ (لا يجوز صرف الكلام اليه الدليل) ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شئ منهما (أحجج المعتزلة بانه لو لم يجب) النظر (الا بالشرع لزم الخيام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة (اذ يقول المكلف) حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا انظر مالم يجب) النظر على فان مالم يجب على لا اقدم عليه (ولا يجب) النظر على (مالم يثبت الشرع) عندى اذ المفروض ان لا وجوب الا به (ولا يثبت الشرع) عندى (مالم انظر) لان ثبوته نظرى فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاماً حقيقياً لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى الخيام (واجب عنه بوجهين الاول) النقض وهو (انه) اى ما ذكرتم من لزوم الخيام الانبياء (مشارك) بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى الذى هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركاً (اذ لو وجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقاً) لان وجوبه ليس معلوماً بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفترقة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مالم يثبت الواجب الا به فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا انظر) اصلاً (مالم يجب ولا يجب مالم انظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقاً ووجوبه على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر (فطرى القياس) اى من القضايا التى قياساتها معها (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف و (تفقيه العلم بذلك) يعنى بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر ضرورياً محتاجاً الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظرياً قريباً من الضرورى محتاجاً الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لانا نقول) كونه فطرى القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعاً وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف (ان لا يستمع اليه) اى الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذى اراد به تنبيهه (ولايأثم بتركه) اى

انه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر) روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قلبكم لحوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا (قلنا ذلك) النهي الوارد في حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تعتنا ولجأنا) بتلغيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واردة الباطل في صورة الحق بالتلبس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه (واما الجدل بالحق) لظهوره وابطال الباطل (فأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبيري وعلى القدرى مشهورة) روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبيري قد عبت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان مالا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال اني املك حر كاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على رضى الله عنه املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله املكها مع الله فقد اثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحة لازام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لامنيها (وثالثها) اى ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين الجحاز) ولا شك ان دينهم بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهم على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) اى لا نسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقال يجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فتكم كافرو ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين الجحاز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفرغ بعض) الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه (والانقياد) له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاعتصام على مجرد التقليد (ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (واما المعتزلة فهذه) الطريقة التى هى معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهى الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) ايضا في اثباته (الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) اى يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات (لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) اى من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وغیره) اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهد ما جوز ان يكون المنعم بهما قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف (وهو) اى الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرههم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرغ عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما (نمنع حصول الخوف) المذكور

رميصة مفتنة فكيف يمكن ان تصير حجة واجتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحياها الذي
 انشاها اول مرة وهذا هو الذي هول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل
 الابدان اول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادرا على الابدان كان قادرا على الاعادة ثم نفى
 شبهتهم التي حكها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميصة من وجهين * احدهما اختلاط اجزاء
 الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن
 اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة * والثاني ان الاجزاء الرميصة يابسة جدا مع ان الحياة تستدعي
 رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى
 جواب الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلا ن يقدر على
 ايجاد الحياة في العظام الرميصة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل من ذلك ثم ان تكرى الاعادة شبهة
 اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرايع تتضمن اعدام هذا العالم وابدان عالم آخر
 وذلك باطل لاصول كثيرة مقرر في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المتكر لم يسم كونه
 تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزم ان يسم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم
 في وقت ضح عليه في كل الاوقات وان سلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر
 لاحالة على مثله قال في نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة
 والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة
 وكانوا منكرين للخوض فيها (نعم انهم) يعني الصحابة (لم يدونوه) اي علم الكلام كادوناه (ولم يشتغلوا
 بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤالات والجوابات)
 كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا في تطويل الذبول والاذناب) كما بالفتاويه (وذلك) اعني ترك
 التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الازدهان وخدمة القرائح (ومشاهدة
 الوحي) المقضية لفيض الانوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) ويدفع
 عنهم ما عسى ان يعرض لهم من شك او شبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص
 اي اختصاصا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله
 بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندين ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا
 بما حدث) من الشبهة (في كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث
 في الاصرار الماضية فاحتج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك)
 اي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا) هي العبادات والماليات
 والمناكحات والجنائيات (وابوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) اي في اقسامه ومسائله
 (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقص) وهو تخلف الحكم عما جعله علة في القياس
 (والقلب) وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلمه (والجمع) وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة
 بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو ان يفرق بينهما بما يخص باحدهما فلا يصح (وتنفيع
 المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية (وتخرجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة
 الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح
 في الكلام (وبالجملة من البدعة ما هي حسنة) هذا اشارة الى ان قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة
 كل بدعة رد ونحو الجواب انك ان ادعيت ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث
 الكلامية اصلا فلا اشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه
 وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة
 حسنة لا امر دودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعني ثاني وجوه المعارضة

كذلك (التاسع لانسلم ان مالا يتم الواجب) المطلق (الابه فهو واجب) شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) اى لا يمكن ان يتعلق بهما القدرة ابتداء (بل) هي مقدورة (بإيجاد السبب) المستلزم اياها (فايجابها ايجابا لسببها) المقدور الذى هو النظر وذلك (كن تؤمر بالقتل) الذى هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه امر) له (بمقدوره) الذى هو السبب الموجب للاذهاق (وهو ضرب السيف قطعاً) اى هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه بحيث يمنع تحلفه عنه فإيجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الابهى لان القدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان يتعلق فى الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالسبب كان تكليفا بإيجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كما الطهارة للصلاة والشئ للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بمقدمته (وقد يجاب عنه بانه) اى العبد (لو كان مأمورا بالشئ) مطلقا (دون ما يتوقف) ذلك الشئ (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقف عليه والالم يكن وجوبا مطلقا (وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها بجماع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقى فقد وجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشئ مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان نقول نقدرها اذ المحال ان يجب وجود الشئ مع عدم المقدمة ونجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فنذكر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بمساق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على انه ليس واجبا (احدها انه) اى النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بعدة) فى الدين (اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لفعل النبأ التورادوا على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد فى الحديث وهو انه (قال عليه الصلاة والسلام من اخذ فى ديننا ما ليس منه فهو رد) اى مردود جدا (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر انهم كانوا يهتجون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (فبقررونها مع المنكرين) لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويورذون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى فى حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملو منه) اى من البحث عن تلك الدلائل التى يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر فى كتب الكلام الاقطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدء خلقه الانسان واثار الى شبهة المنكرين للاعادة وهى كون العظام

غايته) اى غاية ما فى الباب (انهم قصروا عن التحرير) والتوضيح للمقاصد العرفانية (والتقرير)
 والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لابصر) فان المعرفة الواجبة اعم من الاجالية
 التى لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التى يقتدر معها على
 ذلك (اوندعى انه) اى العرفان التفصيلى واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذى ادعياه
 (اعم من ذلك) اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين
 احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية
 وهو حاصل لعلماء الاعصار (السابع) سلنا انقضاء الاجماع على وجوب المعرفة
 لكن (لانسلم انها لا تتم الا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد نحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه
 التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيرها صرّفوا
 همهم اليه وسلطوا اذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم
 مطلوبهم (او التعليم) كما تقول به الملاحدة (او التصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة
 النفس بالمجاهدات ونجريدتها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة
 الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحققة التى لا تخوم
 حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فتعرض لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة
 من ادلة الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول
 هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج فى افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصرة بالنظر بالبصر
 وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا نحصل المعرفة الا بجموعهما
 والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد
 النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال فى التصفية الا ترى ان رياضة المبتلين من اليهود
 والنصارى تؤدى بهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (او) قلنا (المراد) انه
 (لامقدور لنا) من طرق المعرفة (الا النظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا
 واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما بينى بها المزاج فهى
 فى حكم ما لا يكون مقدورا (او) قلنا (تخصه) اى وجوب النظر فى المعرفة (بمن لا طريق له) اليها
 (الا النظر) وذلك بان لا يكون ممكنا الامنه بكمه ور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة
 التى توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه * الثامن) سلنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم
 من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذى ينتمونه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك) فان تحصيل
 المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف
 على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب
 الشك اتفاقا (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعنى ما لا يتم الواجب الا به (مقدورة
 والوجوب ههنا) اى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل
 المعرفة (او الشك) عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان
 وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدم منه لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل
 النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان يناقش فى مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان
 وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها
 قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد
 مما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود
 الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو

فعلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا) اى فى الجملة (وفى الالهيات) خاصة (وفىها بلا معلم وقدم الاشكال عليه) اى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السنية والمتهدسين والملاحدة (قلنا وقدم) ايضا (الجواب عنه) اى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلنا امكان معرفته تعالى لكن لانسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بانحساب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ (ايحاج المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) اى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع (اولغيره وهو تكليف العاقل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل (قلنا) المقدمة (الثانية) القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا (ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه) وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما مر) من ان العاقل من لا يفهم الخطاب اولم يقل له انك مكلف لامن لا يعلم انه مكلف (الثالث) سلنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لانسلم وقوعه (قولكم اجبت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة كعلى) اى كالاجماع منهم على (اكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (فى آن) واحد (قلنا يجوز) الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (امر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد وكلمة واحدة (لا جامع) لهم (عليه) بل شهوراتهم بحسب امر جنهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع) الاجماع ان ثبت فى نفسه (امتنع نقله) البنا فلا يصح ان يمسك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) فى مشارق الارض ومغار بها فلا يعرفون باعيانهم فكيف تعرف اقوالهم (وجواز خفاء واحد) منهم اما الحمولة او لوقوعه فى بلاد الكفار اسيرا (و) جواز (كذبه) فى قوله ان الحكم عندى كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية الى الفسدة ولا شك ان المعتز اعتقاده لا يجر ذقولا بقوة به (و) جواز (رجوعه) عما افتي به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الحاء وكسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع مادة وبطريق الاتحاد لا يفيد فى القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بماعلم الاجماع عليه) بطريق التواتر (كألا كان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما (وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطاء على كل) اى كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطاء (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطاء) الصادر من احدهم على انفراده (الى الخطاء) الصادر من واحد آخر وهكذا ان يشملهم الخطاء باسرها (لا يوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطاء (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال فى مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل) المجموعى (لتغايرهما وتغاير حكميهما) فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم واما اجتماع الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالدلالة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه) على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة واهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) فى كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا) اذ غاية مجهوهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذى لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابى البصرة تدل على البعير و اثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير

(وسياتي تفسيره الثاني) عدمي وهو (عدم ضده) اي ضد النظر وهو ما يتأف به (فنه) ماهو (علم) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد الادراك) مطلقا من التوهم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك (ومنه) ماهو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم المطلوب) من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليتمكن طلبه (والجهل المركب به) اعني الجزم به على خلاف ماهو عليه (اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه) اما صاحب الاول فلا متنازع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلا نه جازم بكونه عالما وذلك بمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه منافق للشك الذي هو شرط النظر عند ابن هاشم (فان قلت) اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر من افعاله (فماذا تقول فيم يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتأفين (قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني) يعني ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالنظر فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه (وهو) اي هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالنظر فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلًا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالنظر فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالنظر فيه واما عدم الظن به على ماهو عليه او على خلافه فليس شرطه (واما) الشرط (لنظر الصحيح) على الخصوص (فامران الاول ان يكون) النظر (في الدليل) واستعرفه (دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به (الثاني ان يكون) النظر في الدليل (من جهة دلالاته) على المدلول وهي امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم (فان النظر في الدليل لامن جهة دلالاته لا ينفع) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صفه او كبره وطوله او قصره * المقصد السادس * النظر في معرفة الله تعالى (اي لاجل تحصيلها) (واجب اجما) منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة اجما من الامة (واختلف في طريق ثبوته) اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) يعني طريق الثبوت (عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم) في اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة (مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ما ذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف ينجي الارض بعد موتها) فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الابصار قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لا كهها) اي مضغها (بين لحية) اي جاني فخه (ولم يتفكر فيها) فقد اوعد بترك التفكير في دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا) المسلك (لا يخرج عن كونه ظاهريا) غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد (و) المسلك (الثاني وهو المعتمد) في اثبات وجوب النظر (ان معرفة الله تعالى واجبة اجما) من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي (وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق (الابه فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) ان وجوب المعرفة يتوقف على امكانها ولبس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعي نفسه من مبدأ نشوء من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر

الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر (الزاما لهم) حيث قالوا النظر المعتاد لا يولد العلم اتصافا فوجب
 ان يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لافرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالنظر فيه (واجابوا)
 اى المعتزلة (باناما قلنا بعدم توليد التذكر لعللة فارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هى عدم
 مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان
 مولدا للعلم بالنظر فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف
 النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل
 القياس) الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا) اى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية
 التذكر (منعنا الحكم) الذى هو عدم التوليد (والتزنا التوليد) اى في التذكر فان ابا هاشم صرح
 بان التذكر السامع للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
 والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله
 (والحاصل انه) اى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود
 (الجامع) في الفرع (ومنع) وجود (الحكم) في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معطل عندى
 بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم
 المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده (وايضنا) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق
 قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر
 لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يلزمه هذا المحال ~~في~~ الثالث مذهب الحكماء
 انه بسبيل الاعداد فان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم (عام
 الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) اى ذلك الفيض
 (والاختلاف) في الفيض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر بعد الذهن) اعدادا تاما
 (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوبا) اى لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام
 الرازى وهوانه) يعنى العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقبيه عقلا (غير متولد منه)
 قيل اخذ هذا المذهب من القاضى الباقلانى وامام الحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم على
 سبيل الوجوب من غير توليد وردبان مرادهما الوجوب العادى دون العقلى (اما وجوبه) عقلا
 (فلا نعلم ضرورة) وبديهة (ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان
 المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث) وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال
 والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (واما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد
 جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرته
 العبد (وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادرا مختارا وانه) اى
 ومع القول بانه (لا يحب على الله شئ اذ لا وجوب عن الله) كما تزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار
 (ولا) وجوب (عليه) ايضا كما تزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله
 سبحانه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
 متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم
 بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لاينا في قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه
 ان يفعله بايجاد ما يوجهه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القسدره فيه ابتداء
 كما هو مذهب الاشعري حينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالنظر فيه ايجابا
 عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ~~في~~ المقصد الخامس ~~في~~ شرط النظر اما مطلقا (سواء كان عقليا
 او فاسدا) فبعد الحياة امران الاول (وجودى وهو) وجود العقل (الذى هو مناط التكليف

على صورة مستلزمة (للنتيجة) استلزاما ضروريا) كما في الاقضية الكاملة (حصل له المعرفة قطعا)
 كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك
 الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل (وهذا) المعتمد
 انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم) بلا معلم في معرفة الله تعالى (واما من قال) انه يفيد
 فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد
 النجاة) في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا (كما لما خوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان) الا ترى
 الى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا
 يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذي
 ذكرناه (وطريق الرد عليه اجاع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة
 بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكررة في معرض الهداية الى سبيل
 النجاة من غير ايجاب التعلم) فدللت دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات
 طريق آخر للرد عليهم (لهم) اى للملاحدة (وجهان الاول انه كثرة الخلاف) بين العقلاء (في المعرفة
 كثرة لا تخصي ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت
 العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض
 تلك الانظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرننا (فان المفيد
 للعلم) عندهنا (انما هو النظر الصحيح) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك
 بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثاني نرى الناس محتاجين) الى معلم (في العلوم الضعيفة) التي
 يكفي فيها بادي نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف)
 لا يحتاجون اليه (في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع) مع ان المطلوب فيها
 اليقين (قلنا الاحتياج) الى المعلم (بمعنى العسر) اى عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم
 يدل عليه (واما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يفيد كلامكم **المقصد الرابع** في كيفية افادة النظر
الصحيح (للعلم) بالنظور فيه (والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب
 الشيخ) ابي الحسن الاشعري (انه) اى حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وانما ذهب الى ذلك
 (بناء على ان جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) اى بلا واسطة (و) على (انه تعالى
 قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث)
 المتعاقبة (الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالحراق عقيب مماسة النار والرى بعد
 شرب المساء) فليس للمماسسة والشرب مدخل في وجود الحراق والرى بل الكل واقع بقدرته
 واختياره تعالى فله ان يوجد المماسسة بدون الحراق وان يوجد الحراق بدون المماسسة وكذا الحال
 في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثر يقال انه فعله باجراء العادة واذا
 لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر
 ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمى او اكثرى فيكون عاديا
الثاني مذهب المعتزلة انه) اى حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك اتهم لما ثبتوا لبعض الحوادث
 مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم
 كما سيأتى ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد اوجبت لفاعلهما
 حركة المفتاح فكلاهما صادرتان عنه الاولى بالباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعمل للعبد واقع
 بمباشرة) اى بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالنظور فيه وطريق الرد
 على المعتزلة ما سيأتى في ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقام

الصحيح في القطعات مبرزة البديهة ان اللازم هناك علم لاجهل يخالفه في بعض عوارضه * الطائفة
(الثانية) من المتكبرين (المهندسون قالوا انه) اى النظر (بفيد العلم في الهندسيات) والحسابيات
لانها علوم قريبة من الافهام متسقة متطابقة لا يقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة
عن الازهان جدا (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخذ بالثبات) بذاته تعالى وصفاته
وافعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته تعالى وصفاته (لا تصور)
لابالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات بنظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه
اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركب في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم ولكنه
(والتصديق بها فرح التصور) فامتنع التصديق ايضا (قلنا لانسلم انها لا تصور بحقائقها قطعا)
لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنهه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل
الذهن منه الى كنهه حقائقها فانه غير متمتع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنهه الملزوم امرا كليا
(وان سلم) انها لا تصور بالكنهه اصلا (فيكنى) للتصديق اليقيني (تصورها بعارض ما) وهو
حاصل بلاشبهة (ثم هذا) الذى ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه ايضا تصديق متفرع على التصور
فيجب ان لا يكون حاصل في الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثاني
اقرب الاشياء الى الانسان) واولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله (هو بته) التى يشير اليها
بقوله انا (وانها غير معلومة) لامن حيث التصديق بوجودها فانه يدهى لاختلاف فيه بل من حيث
تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهر مجردا او جسمانيا متقسما
او غير متقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة
(الجزم بشئ من الاقوال المختلفة) المتنافية (التي ذكرت فيها) في تلك الهوية (كما ستقف عليها)
على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء
الناظرون فيها اقوالا متناقضة (واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك) اى بحيث لا يفيد النظر فيه علما
(فاظك بابعدها) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لامن القياس
الفقهى كما ترى (قلنا لانسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) اصلا (وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا
على العسر) اى على عسر معرفتها (واما الامتناع) اى امتناع معرفتها او عدمها (فلا) تدل عليه
تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقية فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك
نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت ان تغيير النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات
اشكل ولا نزاع فيه * الطائفة (الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم)
يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منه
(ان علم بقوله) اى اخباره بصدقه في اقواله (لزم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه
فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار (وان سلم)
صدقه فيما يخبر عن الله تعالى (بالعقل ففيه كفاية) في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم
(واجيب) عن هذا الوجه (بانه قد يشارك العقل قوله) في العلم بصدقه (بان يضع)
المعلم (مقدمات بعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها
معاقلا دور ولا كفاية * الوجه (الثاني لو لم يكف العقل) في معرفته تعالى (لاحتجاج المعلم) فيها
(الى معلم آخر وينسلسل واجيب) عنه (بانه قد يكفى عقله) لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية
تقتضى كمال عقله واستقلاله في معرفته (دون عقل غيره او ينتهى الى الوحى) اى ان سلم احتياجه
الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذى يعلم الاشياء بالوحى (والمعتمد) في الرد
عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعالى

الواجب الحصول كذا ذكره الآمدى وسرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر وورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازى من ان النظرى الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضرورى اذ الموجب المحكم فيه قصور طر فيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يتبع التكليف به (وابضا) ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظرى الذى هو غير مقدور (فهذا) الذى ذكرتموه من فتح التكليف بغير المقدور (انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل) في تحسين الافعال وتقيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة لوافاد) النظر (العلم فاما) ان يكون ذلك العلم (معه وبعده) والاول باطل لا يحتج به لان النظر مضاد للعلم بالنظر فيه ومشرط بعده (وكذا الثانى) باطل ايضا (لجواز طر وضد للعلم بعده) اى بعد النظر بلا مهلة (كقوم او موت) او غفلة فلا يتصور حيث حصول العلم بعده (قلنا يفيد بعده بشرط عدم طر والضد كما او ما نال به عند تحرير المبحث) حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مقبده * الشبهة (التاسعة) لوافاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و (استدلنا بدليل) كالعالم (على وجود الصانع) مثلا (فوجه) اى موجب ذلك الدليل الذى نظرنا فيه (اما ثبوت الصانع) في نفس الامر (او العلم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجه الاستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم او وجد العالم او لم يوجد (واما الثانى فلانه يلزم) حينئذ (ان لا يلقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا) اذ المفروض ان موجه اللازم له هو العلم فاذا اتنى اللازم اتنى الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا (قلنا انه) اى الدليل الذى نظر فيه واستدل به (يوجب وجود الصانع اى يستلزمه) من غير ان يكون محصلا له في الواقع (ولا يلزم من نفي الملزوم) الذى لامدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم او بوجوب العلم به اى) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحثية لاتتارق الدليل على حال نظر فيه ام لا) وذلك لان هذه الحثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المتبعة في كون الدليل دليلا لا بالدلالة بالفعل المتوقعة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة) الاعتقاد الجازم قد يكون علما (لكونه مطابقا لموجب) (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب (سيما عند من يقول الجاهل مماثل للعلم فاذا ما ذا بؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستندا الى شبهة (لا علما) مستندا الى موجب حقيقى (قلنا هذا) الذى ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتبها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبدئية ان اللازم عنه علم لاجهل مخالف للعلم في الحقيقة (ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الاشكال (بتمييز العلم) عن الجاهل (بركون النفس اليه) دون الجاهل (فان ذلك) التمييز بالكون (مع التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم التماثلين واحد فكيف يتصور ان يكون الى احدهما دون الآخر (وابضا فلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاداتهم الباطلة الراكون اليها على سبيل الاله ثمان التام وقيل للمعتزلة ان يخلصوا عنه بان التماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر

نتيجة لذلك النظر ولو حفظ معنى الحقيقة جزم بانها حقة جز ما بديهي لا يتوقف الاعلى تصور
 طرفيه وكذا اذالو حظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولو حفظ معنى العدم جزم بانه
 معدوم قطعاً الا ترى الى قوله (فعدم المعارض في نفس الامر الضروري) اى يعلم بالضرورة
 ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر * الشبهة (الرابعة النظر اما
 ان يستلزم العلم) بالنظر فيه (اولا والاو لا يتناقى كون عدم العلم) بالنظر فيه (شرطاً له) اى للنظر
 لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالنظر فيه شرط للنظر كيلا
 يلزم تحصيل الحاصل على ما سياتى (والثانى) وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالنظر فيه (هو
 المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا او اعدادا او توليداً على مذهب
 الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذى
 قصد بها الحصول فيه (لاجبى انه) يعنى النظر (علة موجبة له) اى للعلم بالنظر فيه كما يجاب
 حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا (وذلك) الاستلزام الذى هو بمعنى
 الاستعقاب (لا يتناقى كون عدم العلم) بالنظر فيه (شرطاً له) اى للنظر * الشبهة (الخامسة
 المطلوب اما معلوم فلا يطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (اولا فاذا حصل لم يعرف انه
 المطلوب) فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصوراً) فانا قد تصورنا
 النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا) بثبوت النسبة او انتفاءها (فيتميز) المطلوب عند
 حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي
 لان المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة
 والآية * الشبهة (السادسة ان دلالة الدليل) اى افادة النظر فيه العلم بالدلول (ان توقفت
 على العلم بدلالته عليه) اى على ذلك الدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على الدلول يتوقف
 على العلم بالدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم
 بالدلول وافادة النظر اياه على الآخر (والا) اى وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة
 (لزم كون الدليل دليلاً) وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالاته)
 عليه (وانه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالاته على الدلول كان اجنبياً منقطع التعلق عنه
 فلا يكون النظر فيه مفيداً للعلم به (قلنا لا يتوقف) افادة النظر فى الدليل العلم بالدلول على العلم بدلالته
 عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالاته عليه (ووجه الدلالة) فى الدليل (غير كونه دليلاً) موصلاً
 بالفعل الى العلم بالدلول (فانه) اى وجه الدلالة (الامر الذى يحسبه) ولا جله (ينتقل الذهن
 من الدليل الى الدلول وهو محقق فى الدليل نظره فيه ناظر ام لا وكونه دالاً) بالفعل على الدلول
 (امر اضافى) مقبس الى الدلول (يعرض له بعد النظر فيه وافادته) اى افادة النظر فيه (للعلم)
 بالدلول مثلاً وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له فى نفسه قبل
 ان يتعلق به نظره هو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر فى العالم للعلم بالصانع واما دلالاته عليه
 بالفعل فتوقف على النظر وحيث فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبى عن الدلول * الشبهة
 (السابعة العلم بعده) اى بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمنع انفكاكه عنه
 (فيجب التكليف به) اى بذلك العلم (لكونه غير مقدور) حيث لا هو اضطرارى كالعلم الضرورى
 فيكون حكمه حكمه فى امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) اى قبح التكليف بالعلم
 الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما فى معرفة الله سبحانه وتعالى (اولا) يجب
 (فيجوز) حيث لا انفكاكه عنه (عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوما بها) (وهو المطلوب) عندنا
 (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظرى

ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري * الشبهة (الثانية) المقدمتان لا يجتمعان في الذهن معالانا متي توجهنا الى حكم مقصود امتنع منافي تلك الحالة التوجه الى (حكم) (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذا المقدمة الواحدة لا تنتج اتساقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لانسلم انه لا يجتمع مقدمتان) في الذهن بل قد يجتمعان (وذلك كطرفي الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولو لا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) اى الزوم في المتصلات (والعناد) في المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لاحكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احديهما لا يجتمع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفي حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعني الحركة المعدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) اى التوجه اليها هو (النظر) فيها وملاحظتها قصدا (ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين) اى التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان تلاحظ احديهما قصدا وتوجهه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضح هذا الجواب انك اذا حدثت نظرك الى زيد وحده ثم حدثته كذلك الى عمر والقائم عنده في حال تحديقك الى عمر و كان عمر و مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت بعصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان * الشبهة (الثالثة) النظر لو افاد العلم (وعلم ان ذلك المفساد علم) (فمع العلم بعدم المعارض) المقاوم (اذ معه) اى مع المعارض وظهوره للنظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاها يوجب اعتقاد التقضين وبمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلامر حج فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل يجوز كون نقيضه حقا (وعدمه ليس ضروريا والالم يقع) المعارض اى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر) يفيد (وهو) اى ذلك النظر الآخر (ايضا محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الابدال العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعنى كما ان العلم بان النتيجة حقة اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها

الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بدبيها كقولنا النتيجة في القياس الضروري
الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا
النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم
اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة بقيل قولكم
لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا يتصور انكار
اكثر العقلاء للحكم بدبيها بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظريا لزم اثباته بنظر
خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية قد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة
اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض
على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله
ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الفطن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض
(والنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمتكربين باسرها وما ساقى من شبهة
مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان اشترك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة
للمتكربين بالكلية اعني السمنية الارى الى قوله فقبل قولكم لا شيء من النظر بمفيد والى ان هذه الشبهة
في قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقبيه علما
مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب
عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افرداها
عن الشبه الاخر * الطائفة (الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا) اى زعم انه لا يفيد اصلا
لا في الالهيات ولا في غيرها (وهي السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون
بالشامخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس * ولهم شبه * الشبهة (الاولى العلم بان الاعتقاد
الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأ) لامتناع الخطأ في الضروريات
(واتسالى باطل) اذ قد يظهر للناسر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا (ولذلك
تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس
وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع قوع
الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول
هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية
اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد
الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث
يفيد. وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا بالضرورة
ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك
الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت ان ادعى كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه
كذلك معلوم لنا فيمكن للخصم نفي المعلوماتية (قلنا) نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب
النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقبيه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر
او السا او غما او فرحا قولك قد يظهر للناسر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا
النظر (الذي يظهر خطأ) اى خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما
وقع فيه) اى في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا
كان اوفاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر
جزئي ينتج الكلية الموجبة او المهمة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقبيه علم بدبيها كما مر

بخلاف ما نحن فيه (اولغاوت في تجريد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح في البدهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي) في النهاية (فقال ان اثبات الشيء بنفسه يقتضى ان يعلم به قبل نفسه) ليتمكن اثباته به (وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم) وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصله حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصله في تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لا اجتماع فيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا محلص الادعوى الضرورة كالمحصناتها (والجواب انه) اى امام الحرمين (انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشيء بنفسه لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا) حتى يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) اى تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوهمته العبارة (انا ثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينسب في العلم فانه يفيد (او المهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف التحريرين بمشخصة) اى بقضية شخصية حكم فيها على جزئ معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعيا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعيا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذلا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المسانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوى على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلا متسع تخلف الشيء عن مقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فهما قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادانا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئى الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهى لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر او لا فلا يلزم حينئذ الاتوقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئى (دون الكلية او المهملة) بل يكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافا في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهى مشروط بتصور الطرفين) بلاشبهة (وتصور الشيء بكونه نظريا) كما في القضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كما فيا في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئ معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئ بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضرورى اثبت به هذا الثنائى النظرى فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلا زمة الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء

الاصل من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة
 من مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى
 الذى اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذا الجزئى لا يثبت) ولا يعلم حاله (الابالكلية) الذى يندرج
 فيه ذلك الجزئى يقينا (وقال الامدى كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (في القطعيات)
 احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذى في المقدمات الظنية الصادرة فانه يفيد ظنا لا علما
 (لا يعقبه ضد للعلم) اى مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (مفيدة) اى
 للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مفيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات
 ليست واقعة في القطعيات فلا تدرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد
 الاصل هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية القول ان من عرف حقيقة
 النظر الذى يدعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعى بالنظر ما يتضمن مجموع
 علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانية العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن
 تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا
 ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له
 العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة
 ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما ببديهة لا يحتاج
 فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المتكرون) لكون النظر الصحيح
 مفيدا للعلم (هذا) اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (ان كان معلوما كان ضروريا) مستغنيا عن
 الاحتجاج عليه (او نظريا) محتاجا اليه (وهما باطلان اما الاول) يعنى كونه ضروريا (فلان
 الضروري لا يختلف فيه العقلاء) اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا (وهذا) اى كون
 النظر الصحيح مفيدا للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولا نأجده بينه) اى بين الحكم بان النظر
 الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا) معلوما ببديهة العقل
 (ونجزم بانه) اى كون النظر مفيدا للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) اى كونه دونه في
 القوة (الاباحتماله للتيقن ولو بابعد وجه وانه) اى احتماله للنقيض (ينفي بدهته) قطعافلا يكون بديها
 (واما الثاني) يعنى كونه نظريا (فلانه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر
 يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس
 معلوما فان قيل هذه الشبهة امساك على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لاعلى انتفاء صدقه لجواز
 ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة
 الصدق لان المقصود بها يرتب على العلم بصدقها فالتكريدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء
 صدقها او بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازى انه ضروري) كما
 حققناه من كلامه في النهاية (قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لانسلم بل قد يختلف فيه)
 مع كونه ضروريا (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد انكر قوم) من العقلاء
 (البديهيات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (لخفاء في تصور الطرفين)
 في هذا الحكم البديهي (واعسر في تجربتهما) عن العوارض والواحق لينحصلا في الذهن على
 الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يجرد وهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في
 كونه بديهيا (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لتكرى البديهيات بالكلية (قولكم التفاوت بينه وبين
 قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه ادنى منه في القوة امسا هو (لاحتماله للنقيض) ولو بابعد وجه
 (قلنا ممنوع بل) ذلك التفاوت (اما الالف) والاستيناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا

الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات * المقصد الثاني انه * اى النظر (ينقسم الى صحيح) وهو الذى (يؤدى الى المطلوب وفاسد يقابله) اى لا يؤدى الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو (انه ترتيب العلوم) بحيث يؤدى الى هيئة مخصوصة للتأدى الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشئين احدهما تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب وهى بمنزلة المادة له والثانى تلك الهيئة المترتبة عليه وهى بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعاً بصحته في نفسه اعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) اى لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال (صحته) اى صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) اى بسبب صحتها اما في التصورات فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلاً جنساً لعارضاً عاماً وفي موضع الفصل فصلاً لخاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فمثل ان تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعاً او ظناً او تسليماً (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتمدة في ترتيب المعارف والادلة (معا) اى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده بفسادهما) معا (او فساد (أحدهما) فقط (ومنهم من قسمه) اى النظر (الى الجلى والحقى) وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال (وتحققه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعنى الجلاء والخفاء (بوجهين احدهما بحسب الصورة) وهى الهيئة العارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء) في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لاحتياج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل او اكثر) وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر) وذلك بان لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهى اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة واقل) وذلك بان يستند الى الضروريات مثلاً بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) اى تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين) كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجرى في المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان اريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذى ذكرناه (فهو لا يعرض للنظر) حقيقة بل للدليل او المعرف (والجواز لا يمنع) بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا الجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلى وذلك نظر خفى (وان اريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) اى غير ما ذكرنا (فلا ثبت له) اى لا دليل له يدل على ثبوته * المقصد الثالث النظر الصحيح * المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورة (يفيد العلم) بالنظور فيه (عند الجمهور) واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل (ولا بد) قبل الشروع في الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازي قد يفيد) اى النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) اى هذا المدعى الجزئى (وان سهل بيانه) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدوا) لان المقصود

والخاصة من قربنة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال
منهما اليه الا مع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه
فهناك تركيب قطعاً وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجها عن كونه حداً
الا ان يجوز الحد الناقص بالركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد
في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب
الى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قربنة الا انه لم ينضبط
انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضاً للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا
اليه وخصوصاً عند النظر بما هو المعبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال
فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور (وثانيهما انه) اي الحد المذكور (تعريف
لمطلق النظر) الشامل لجميع اقسامه (لا للصحیح منه) فقط (والاوجب تقييد الظن) المذكور في الحد
(بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته (و) وجب ايضاً (ان يوضع) في الحد (مكان قوله
للتأدي) قولنا (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف
لمطلق النظر (فقدما ته قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة ايضاً (بل مجهولة) جهلاً من كما فلا يكون
التعريف جامعاً ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا
نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات
فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق البقي كما مر والظن على ما يتناول سائر
التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات
والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (واما من يراه)
اي النظر (بمجرد التوجه) الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفرض في توجّهنا الى ذلك
المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فمنهم من جعله عدمياً فقال هو
تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجودياً فقال هو تحديق
العقل نحو الغفلات وشبهه بتحديق النظر) بالبصر (نحو البصرات) وقد يقال كما ان الادراك بالبصر
يتوقف على امور ثلاثة مواجهة البصر وتقلب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة
من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه
طلباً لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم
وهو ان ننظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لاشبهة في ان كل مجهول لا يمكن
اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضاً في انه لا يمكن تحصيله
من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينهما ومن هيئة مخصوصة
عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله
على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم الى آخر
حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي السمة بما دبه ثم لابد ايضاً ان يتحرك في تلك
المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركات * مبدأ الاولى منهما هو المطلوب
المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ * ومبدأ الثانية اول ما يوضع
منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل لحقيقة النظر المتوسط بين العلوم
والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب
الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلنا توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر
ان ينقل اولاً من المطالب الى المبادئ ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه

خواصه في تعريفه (وفيه نظر اذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم) فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به بخلاف ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا (ولان هذه الخاصة) التي اكتفى بهما مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص قائما يصح في الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا) الذي ذكره القاضي في تحديد النظر (تعدد لاقسامه) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمي و (الانقسام اليهما) اى الى هذين القسمين (خاصة له) اى للنظر (مبصرة) اياه عماده (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترتيد بعبارة اخرى فيقال) لفظه (اول الترتيد وهو) اى الترتيد (للابهام فينا في التحديد الذي يقصده البيان والجواب منع كونه) اى كون اوفى الحدود التي ذكر فيها (للترتيد بل) هو (للتقسيم اى ايا ما كان من القسمين) المذكورين في هذا الحد (فهو من المحدود) وحاصله ان المراد باوان قسما من المحدود حده وهذا وهوانه الفكر الذي يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذلك وهوانه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد باوان الحد اما هذا واما ذلك على سبيل الشك او التشكيك لينا في التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لاحاجة اليه (اذ باقى الحد مغن عنه) فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن (والجواب ان المراد بالفكر) ههنا هو (الحركات الخيلية) اى الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت في العقولات تسمى فكرا واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا (كيف كانت) اى سواء طلب بهما علم او ظن اولم يطلب * قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كالكثير حديث النفس (فهو) بالمعنى الذي ذكرناه (جنس للنظر) الامر ادفعه على ما هو المتعارف (وبالساقى) من الحد (فصل) له مخرج من سائر الحركات الخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه) في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ما ذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الامدى لم يذكره جزاء من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بيانا لاتحاد مدلوليهما (وما بعده هو الحد لهما وفيه تحمل لا يخفى) لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اراد بيان ترادفهما لقل النظر والفكر (فهذا) الحد الذي ذكره القاضي (تعريفه الشامل) لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والتوصل الى التصور سواء كان في مفرد او مركب والموصول الى التصديق على اختلاف اقسامه (وله) اى للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه) اى النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم ارباب التعاليم) القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب امور معلومة او مظنونة للتأدي الى) امر (آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) اى تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) اى كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها (تزرا) قليلا (خداجا) ناقصا (كما قاله ابن سينا لا يشق غليلا) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يدرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اوجب ايضا بانه لا بد مع الفصل

في الوجوب والامكان وبالجملة مامن قضية بديهية او نظرية الاولها معارضة مثلها في القوة تقاومها
 ورد عليهم انكم جزئتم بالتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا
 لنفسه * ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات
 ذون العكس فن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق
 بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصوص مهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شئ يحق
 واحتجوا على ذلك بان الصفاوى يجد السكر في فقه مرافدل على ان المعاني تابعة للدراكات وذلك
 مما لا يخفى فساد فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف
 الثلاث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي
 في موضع غلطه فان سوفاطية اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط
 كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وقياسون معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما
 السفسطة والفلسفة (و المناظرة معهم) اى مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء
 (لانها لا فائدة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة)
 اى محتاجة الى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفى القيد ان المعتبران
 في المناظرة (فلا اشتغال به) اى بجواب ما ذكره من الشبه (التزام لذهبيهم) ومحصل لغرضهم
 كما قرروا في قولهم ان اجنب عنها الخ (بل الطريق معهم) في الزامهم ودفع انكارهم (ان تعد عليهم
 امور لا بد لهم من الاعتراف ببنوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في انكار الاشياء كلها
 (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذ هك وما يتناقضه فان ابوا
 الا الاصرار) على الانكار (او جعوا ضربا واصلوا نارا او يعترفوا) اى الى ان يعترفوا (بالالم وهو
 من الحسيات وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من البد بهيات) قال ناقد المحصل والحق ان تصدير
 كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاقهم على هذه الشبه
 ووجوه فسادها يفيدهم الثبوت فيما ير ومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذ الاح لهم في بادى رأيه

المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب *

الذى هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد) * المقصد (الاول في تعريفه
 قال القاضي) الباقي في النظر (هو الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسئلة) اربعة السؤال
 (الاول) ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و (الظن الغير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره في تعريف
 النظر ان يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع كذا قال الاكمدى وزاد عليه المصنف فقال (ولا يطلبه عاقل فاذن
 المطلوب) بالفكر من الظن (ما تعلم مطابقتها للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله او غلبة ظن
 مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب) الظن
 (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فان المقصود الاصلى قد يترتب
 على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهادات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذى هو الظن
 مطلقا (طلب الاخص) الذى هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثاني
 غلبة الظن غير اصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) اى عن تعريف القاضي (ما يطلب به اصل
 الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته
 فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكانه قيل او غلبة الاعتقاد التى في الظن وفائدة العدول الى هذه
 العبارة هي التنبيه على ان الغلبة اى الرجحان مأخوذة في ماهيته (وقد اجاب عنه الاكمدى بان له
 اى للنظر (خاصتين افادة) اصل (الظن) وافادة غلبته) بان يردا رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم
 (وقد اكتفى) في تعريفه (بذكر احديهما) يعنى احدى الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) اى كل

بان الميت جاد وان الجاد لا يخاف منه وهما يتجان نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف
 بديهية العقل فانها صادقة قطعاً وقد يقال اراد ان بديهية الوهم تحكم بما يتج نفاً من هذه القضايا
 التي جازمت بها (قلنا فيتوقف الجزم بها) اي بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به
 كذب بديهية الوهم اذ به يمتاز بديهية العقل عنها (فيدور) اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف
 على صحة البديهيات التي استعملت فيه (وايضاً) اذا توقف الوثوق بجزم البديهية بقضية على انها
 ليست جازمة بما يتج نفاً منها اذ لو جازمت به ايضاً لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي
 لا وثوق بها (فلا يحصل الجزم) الوثوق به في بديهي (مالم يتبين انه لا يتج نقيضه) اي مالم يتبين
 ان ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهية ما يتج نقيضه (و) ذلك مما (لا يتبين بل غايته عدم
 الوجدان) مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اوجب عن الشبه
 الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات او نظريات
 مستندة الى بديهيات فلو كانت قاذحة في البديهيات لكانت قاذحة في انفسها ورد بان لم نقصد
 ايراد الشبهابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فقصودنا
 حاصل (ثم انهم) اي المتكررين للبديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم (ان اجبت عنها)
 اي عن هذه الشبه (فقد التزم ان البديهيات لا تصفو عن الشوايب) ولا يحصل الوثوق بصحتها
 (الا بالجواب عنها) اي عن هذه الشبه (وانه) اي الجواب عنها انما يحصل (بالنظر الدقيق
 فلا تنق) البديهيات (ضرورية) لتوقفها حيثئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) اي عدم بقائها
 ضرورية موثوقاً بها لاجل الضرورة هو (المراد) من ايراد تلك الشبه (وايضاً يلزم الدور) لتوقف
 البديهيات حيثئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان
 بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه (وان لم نجيبوا عنها) عن الشبه (تمت
 ونفت الجزم) بالبديهيات واجيب عن ذلك باننا لا نشغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن
 ان يذب عنها وليس يتطرق اليها شك فيها تلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعاً وان لم يتبين عندنا
 وجه فسادها او نشغل بالجواب لظهور فساد الشبه لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات
 الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المذكرون لهما) اي
 الحسيات والبديهيات (جميعاً وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما) اي الحسيات
 والبديهيات (والنظر فرعهما) فيبطل بطلان اصله المنحصر فيهما (ولا طريق) الى العلم
 (غيرهما) اي غير الضرورة والنظر (وامثلهم) اي افضل السوفسطائية (الادارية) القائمون
 بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد
 من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لتأشئ
 يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطل فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم لشبهتكم
 هذه بطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعاً وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم
 كلامكم (قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعاً) بذلك البطلان والوجوب (فيتناقض) في نفسه كما توهمتم
 (بل) يفيدنا (شكاً فانا شك) في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) ايضاً (في اني شك
 وهم جرا) فلا ينتهي في الحال الى قطع شيء اصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى
 بالعدائية وهم الذين يسمندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلاً وانما نشأ مذهبهم
 هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من ان يتناهي قبوله
 للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاة اولاً يتناهي وهو ايضاً باطل لادلة مثبتية ولو كان
 شيء موجوداً لكان اما واجباً او ممكناً وكلاهما باطل للاشكالات القاذحة

في صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) اى فذلك المرجح (من خارج) اى لا يكون صادرا عن العبد (والاستلصال) ماصدر عنه من افعاله الى مالا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمعتزلة ايضا قالوا (يتمتع) بالبدية (رؤية اعمى الصين) في ظلمة الليل (بقه اندلس و) يتمتع ايضا بالبدية (رؤية مالا يكون مقابلا) للرأى (او في حكمه) كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل (وجوزه) اى ماذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا (الرابعة للكل) اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا (الاعراض) كالألوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود في ازمته متطاولة تشهد به بدية العقل (وانكره) اى بقاء الاعراض (الاشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا انها متجددة انافاً اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا (كل موجودا مقارن للعالم اومباين له) فان البدية تشهد بان مالا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مبايناه فليس بوجود (وانكره الموحدون عن آخرهم) اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديةا وقالوا انه حكم وهمى (السادسة للمتكلمين) القائلين بالخلاء قالوا (يجب) بالبدية (انتهاء الاجسام) اى انتهاء كل واحد منها (الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بعدم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حاد ثامسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم ويمارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشيء (الا عن شيء) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث شيء لا عن شيء (والمسلون بنكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التى لاتعلق لها بمادة اصلا (التاسعة لهم) ايضا قالوا (الممكن لا يترجح) احد طرفيه على الآخر (الابر جمع ويجوزه المسلون من القادر) فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح بدعوه اليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا (الانسان محل لآله ولذته) اى يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلها ومدركهما (هو الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى (آلة له) اى للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وآله ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الحسائية التى هي من توابع ذاته التى هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للاشعرية) قالوا (يتمتع) بالبدية (الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة توليد او جوابهما) اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة (يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة) فيقال في جواب الخامسة لان سلم ان مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته آونة بديةية ولئن سلم ذلك فالبديةى قد ينطرق اليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لايم جميع البديهيات كما عرفت * وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازى في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمه لكن الاول قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلايم الاشتباه في الاوليات (وقد اجيب عنها) اى عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة (بان الجازم بها) اى بتلك القضايا التى ادعت اصحاب المذاهب بداهتها (بديةية الوهم) لا بديةية العقل (وهى) اى بديةية الوهم (كاذبة) لاعتماد على احكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) اى نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم

من انفسنا الجزم بهذه الامور) البدئية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج او عادة (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلو) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيئات المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر) الا يرى ان البخل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (واعلم عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس) عنها (مدة العمر فضلا عن مجرد فرض) لزوالها والخلو عنها (والجواب انه) اى ما ذكرتم من تأثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) اى جميع القضايا البدئية (كذلك) اى حاصلة بتأثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعاً * الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للاحكام البدئية فقط قولهم (مزاوله العلوم العقلية دلت على انه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (نجزم عن القدرح فيهما وما هو) اى العجز عن القدرح فيهما (الا للجزم بمقدماتهما مع ان احدهما) اى احدى تلك المقدمات وهى الامور المعترية في صحة الدليلين (خطأ قطعاً والا) اى وان لم تكن احديهما خطأ بل كانت باسرها صواباً (اجتمع التقيضان) في الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت احديهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها (فان قيل لانسلم العجز عن القدرح فيهما) دائماً (فان ذلك) العجز (لا يدوم) ويحق الحق ويبطل الباطل) من ذنبك الدليلين المتعارضين (عن كذب) اى قرب (قلنا فحين العجز ولو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) اى الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع الثقة) عن احكام البديهة (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذنبك الدليلين المتعارضين بدئية (ان البدئى ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البدئى (على تجريدتهما) اى تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم ونعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (فلعل فيه) اى في تجريد الطرفين ونعقلهما على ذلك الوجه (خللاً) لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطاء الى البدئى لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البدئيات التى جرد اطرافها على ما هو حقها * الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) اى ازمة متطاولة (و) نجزم لاجله (بما يلزم من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطاها) ظهوراً لا يتبى معه فيه شبهة (ولذلك تنقل المذاهب) المتنافية وادلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقيقة ما حكم فيها بطلانه وبالعكس (فجاز مثله في الكل) اى كل ما يجزم به من البدئيات فيرفع الامان عنها * الشبهة (السادسة) لهم (ان في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعى صاحبها فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) اى البداهة في تلك القضايا (وهو) اى ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها (بوجوب الاشتباه) في البدئيات باسرها (ورفع الامان) عنها وذلك لاشتباه البدئى بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلنعد عدة منها) اى من تلك القضايا التى وقع النزاع في بداهتها (الاولى للمعتزلة الصديق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهة العقل (وانكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولى بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) ايضا فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لافعاله) الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بدئى (وهما) اى الاشاعرة والحكماء (منعاه) اى كذا بهذا الحكم (وعارضناه) اى قابلاً لادعاء الضرورة فيه (بضرورة اخرى في انه لا بد له) اى للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) برجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حر كنه بمنه وبسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة

الآتية (زيادة تحقيق تسليق به) اى بذلك التحقيق الذى زيدك (الى الجواب التفصيلي) فيما اجبنا عنه اجالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة (الثانية) للقادحين في البديهيات فقط (انا نجزم بالعاديات) التى جرت بها العادة (كجزمنا بالاوليات) التى هى البديهيات (سواء لافرق بينهما فيما يعود الى الجزم) وطمانينة العقل مع ان العاديات لاعتماد عليها فكذا البديهيات (فإنها) اى من العاديات المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذى رايته الآن على هيئة الشخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلاب وام بل) تولد منهما ملتبسا (بالتدرج فكان وليدائهم طفلا ثم مترعرا) من ترعرع الصبي اى تحرك ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها ان اوائى البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه انا سافرا فضلا محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا ابحار) اى ولم تنقلب ابحار البيت (جواهر) نفيسة (و) لاما (البحر) الذى رايته من قبل (دهنا وعسلاو) ان (ليس تحت رجلى) الآن (ياقوتة من الف من ومنها ان الحبيب عن خطابي بما يطابقه حتى فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) في (هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجد لها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال) اى احتمال الخطأ (فإنما في الكل) اى في كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلا سناد للكل) اى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فله اوجب) اى اثبت واوجد باختياره (شيئا من ذلك) اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التى لم تجر بها عادته (للا مكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذاتها قطعاً (وعوم القدرة) لجميع الممكنات مستقرة كانت او مستبعدة (واما عند الحكماء فلا سناد للحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعله حدث شكل) اى وضع (غريب فلكي لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله او وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الامثال (الافى الوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا يبق بضبطها التواريخ فاقضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب وايضا) انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادم فيها اعنى تبدل صورة الملك (فانا اجزم بان ابنى هذا ليس جبريل وكذا الذبابة) التى زارها ليست جبريل (واتم) يا اهل الملّة (تجوزونه) اى تجوزون ما ذكر من كون ابنى او الذبابة جبريل (اذن قلتم انه كان يظهر) جبريل تارة (في صورة دحية الكلبي) وكان له اخرى دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) اى امكان نقائص ما جزمنا به من العاديات (لاينا في الجزم بالوقوع) اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا (كما في بعض المحسوسات) فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الخير في هذا الآن جزما لا ينطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وايس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة (الثالثة) لمنكرى البديهيات فقط ان يقال (للامرجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الايلاام) ولا يستفهم بل ربما يلتذبه (وضعيف القلب يستفهمه) جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات لا انتفاع باكلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا كان او باطلا واعتاده (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيقته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (وبطلان ما يخالفه) وان كان حقا (فجاز ان يكون الجزم) من بدبهة العقل (في الكل) اى كل ما حكمت به (لمازاج او عادة عامين) لجميع افراد الانسان المتفقيين في البديهيات فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامرجة والعادات الخصوصية (لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامرجة والعادات ومع ذلك نجد

(فأذن الحق) منه هو (السلب ابدا واتم لاتقولون به) اى بتعين الحقيقة في الجزء السلبى * الوجه
 (الرابع) من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس يقتضى ان يقال (الواسطة) (المسماة
 بالخال) (ثابتة بينهما) اى بين الوجود والمعدوم (لما سأتى) بيانه في الموقف الثانى (واذا ثبتها قوم بلغوا
 في الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهية شاهدة بالانحصار
 في الوجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشبه عليه البديهي وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديهي
 فقد اشبه على الفرقة الاولى البديهي وغيره والافقد اشبه على الاكثرين ما ليس بديهي بالديهي وحيث
 جاز الاشتباه فيه (فلائقة به) بل ولائقة بشئ من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه
 الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ليس يقتضى فلا يكون غيره ايضا يقتضيه هو المطلوب وستعرف
 جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه و اشار الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان
 التصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه (وهو) اى مفهوم
 المعدوم مفهوم قولنا (ذات ماثبت له العدم) على انه تركيب تقييدى (لا) اى ليس مفهوم المعدوم
 (ان نمم ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر) والاقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر
 متصفة بالعدم فيها وانه باطل (وهو) اى مفهوم المعدوم هو (المتبر) لكونه متصورا ولو كونه محكما
 عليه بالانفصال بينه وبين الوجود (وهو) (الثابت) لكونه متميزا وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين
 الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور
 المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم
 المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما
 السخيل ان يكون ماصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه
 الثانى من ان اجلى البديهيات يقتضى تميز المعدوم عن الوجود انه يقتضى تميز ذات المعدوم المطلق
 حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو
 الظاهر من عبارتكم سلناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم
 المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشئ قسما له وانما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم
 ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع لعدم المطلق قسما له ومن حيث
 انه عدم خاص قسما منه (والجمل) اى جل الوجود على السواد انما صح (للتغاير مفهوم) فان مفهوم
 السواد مغاير لمفهوم الوجود (والاتحاد هوية) اى ذاتا صادقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما في قولنا
 السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثانى في الشق الاول الذى هو طرف
 الثبوت من التردد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب
 الدليل الاول في هذا الشق اعنى قوله فهو في نفسه معدوم الخ اعتمادا على ما سيجئ من ان الماهية في حد
 ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع التقيضين وقد ذكر
 في طرف الثانى من هذا التردد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما مما قررناه لك هناك ومما مر في جواب
 الاولين من الاربعة وجواب الثانى مما اسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينساق صدق
 ترديدها بينه وبين العدم وهذا اعنى قوله والجمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الاول
 من التردد الثانى من الوجه الثالث كما ان قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثانى في هذا الشق
 ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية (وتحوها من الامور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم
 (لا وجود لها ولا تقيضها في الخارج كالامتناع) ونقيضه اعنى اللامتناع اذ لا وجود لهما في الخارج
 بلا شبهة وليس ارتفاع التقيضين بحسب الوجود الخارجى محالا انما الحال ارتفاعهما في الصدق
 لان تناقضهما انما هو باعتبارهما لا باعتبار الوجود في الخارج (وستفادانت) فيما يرد عليك من الباحث

الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو (الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المتنسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن امر اذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجيا بل توجد في الذهن قائمة بالتنسبين (مع ان حكم الذهن) بان السواد موصوف بالوجود في الخارج (اما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الالتزام) الذي ذكرناه (اولا) يكون مطابقا له (فلا عبرة به) لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا للخارج فانه اخص منها واخص اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهريين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها (واما الثاني) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده امانفسه ففقيه عنه) اى سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشيء عن نفسه (او غيره) وهو باطل لوجهين * الاول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) اى يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك الثاني (وهو) اى تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن) حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه (لما مر) من ان الكلام في الثاني المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا انتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الوجود في الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا الثاني هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل * والوجه الثاني من ذنبك الوجهين قوله (وابضا فانه) اى نفي الوجود عن السواد وسلبه من ما هيته (يقضي خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) في مسألة ان المعدوم ليس بشيء اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فبسبب الخلل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي التردد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا (والثاني) وهو ان يكون التردد في قولنا الشيء * اما ان يكون اوليا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا (باطل) ابضا (لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل) على وجه يكون معناه صحبها (لانه حكم بوحدة الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحبته قطعا ولان المحمول انا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكر الضمير للنظر الى الخبر (وهي) اى اللاموصوفية (عدمية لصدقها على العدم) فان المعدومات لا تنصف بالالوان والخرجات (فالوصوفية ثبوتية والارتفع النقيضان) اعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشيء منهما (ولا وجود به والا) اى وان كانت الموصوفية وجودية (فاما نفسها) اى نفس الموصوف والصفة (فلا يعقلان دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحل اذا كانت الموصوفية جزأ لهما (او غيرهما) يعني به ما كان خارجا عنهما قائما بهما (فلهما) حينئذ (موصوفية بهما) اى بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة (فتسلسل) الموصوفيات الى ما لا ينهاى وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحبها فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتي من قولنا الشيء * اما ان يكون اوليا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا

الحكم بالا انفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزا المكان له حقيقة) وما هية بها يمتاز عن الوجود (و) كان (للعقل سلبها) أى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشيء مقابل فلولا لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) أى وان لم يكن للعقل سلبها (انتفى الوجود) واذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا الى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم الخاص (قسم له) لانه رفعه الذى يقابله (هذا خلف) لان قسم الشيء اخص منه وقسمه مبين له فيستحيل صدقهما على شئ واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه تردد بين الثبوت والعدم فنقول (الرد في نفسه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه) فيكون (كقولنا السواد اما موجود او لا) أى ليس بموجود (واما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم اما اسود او لا) ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالاول) وهو ان يكون الترددين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل (لانه لا يعقل شئ من طرفه) أى لا يتصور من شئ منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه) بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة (كقولك السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقديقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (واما غيره) وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله (فهو) أى ذلك الشيء كالسواد مثلا (في نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود اياه (والا) أى وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا (عاد الكلام) الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او تسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى (و) ايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير (لوجد) ذلك الشيء (مرتين) وكان موجودا بوجودين (هذا خلف) فاذا ثبت ان الشيء معدوم في نفسه (والوجود موجود والا) أى وان لم يكن الوجود موجودا (اجتمع التقيضان) على تقدير كونه معدوما (او وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذ لم يكن موجودا ولا معدوما (وفيهما) أى في اجتماع التقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلط فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا (قيام الوجود) الذى هو الوجود (بالمعدوم) الذى هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان) بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها بالامور موجودة و اشار الى ثانيهما بقوله (وايضا فانه) أى حل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود (وانه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لانا ننقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطالناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثابتة (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لا يمنع التسلسل في الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين

(وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا الثني والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والتفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاثة قولنا (الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا) اي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) اي كائنين في آن واحد في مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمعتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد الثلثين وعدمه واحدا * ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبدئية حقيقة هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اورد تمهوها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بدئية اشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان عجز البعض عن تلخيصها) في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لولم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا لثنتين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارة لمخصصة كالمحصنات لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجسيم كسب جديد وتعمل فكر يقي ههنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة تجب ان تكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلي البديهيات ما ذكرناه ولذلك سمى الحكماء باول الاوائل (واما الثاني) اعني كونه غير يقيني (فلو جوه) اربعة (الاول انه) اي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما ان يكون اوليا يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها (وانه لا يتصور) اصلا بل تصوره ممتنع قطعاً فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلًا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع (اذ كل متصور متميز) فان ادراك الشيء ملازوم لامتياز عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) في نفسه لان المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوت وثبوت الشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتا) في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا (هذا خلف) اي محال باطل (لا يقال) تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي اثبوتة هناك و (انه) اي المعدوم (ثابت في الذهن) فلا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن (وايضا) ان كان المعدوم منصورا فذاك وان لم يكن منصورا (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعي تصوره) اذ لو لم يكن منصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعاً (لا نأقول) في جواب الاول (الكلام في المعدوم مطلقا) اي المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما ان يكون اوليا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله (ويمتنع ان يكون له) اي للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني (الاخر معارضة) اي للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور (لاحل) تلك الحجة (وانها) اي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا (بتحقيق تعارض) الحجج (القواطع) لانها قطعتان (وهو) اي تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدي حججنا القوادح) في البديهيات كما سيأتي وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سذكره في الجواب عنه الوجه (الثاني) من تلك الوجوه اربعة (انه) اي قولنا الشيء اما ان يكون اوليا يكون (يقتضي تميز المعدوم عن الموجود) اذ لو لا تميزه عن غيره لما امكن

في الصور والكيفيات (لا تفاعل بينهما) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث الزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائة وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل (واظهر منهما) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف) فانه يرى ابيض ولا يباض هناك قطعا (اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن) في ذلك الشق (وشيء منهما غير ملون) اى ليس شئ منهما ملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك اجزاء منصغرة بتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرق (ان مقتضاها) اى مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (ان لا يجزم العقل) بحكم كلي او جزئي (بمجردة) اى بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من امور اخرى توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك قائما (لان لا يوثق بجزمه) اى يجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضئبة والنار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفا على ان لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اى لان لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان تنضم فيه الى الحس امور توجب الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع اذ كر كون الجزم محتملا للوجود ولعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون في البدهييات فقط) اى لا في الحسيات فانهم معترفون بها (فالواهي اضعف من الحسيات لانها فرعها) وذلك لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما بديهة عقله كما في البدهييات او بمعاونة شئ آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات (ولذلك) قبل (من فقد حسا فقد علما) متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة (كالاكمة) فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في المساهمة لعدم احساسه بجزئياتها (والعين) فانه لا يعرف حقيقة لذة الجساع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطيا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا في البدهييات التي هي فرع (القدح في الحسيات) التي هي اصل لها ولم يرد بكون البدهييات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيقتها حقيقة لازمها (ولهم في ذلك) اعني القدح في البدهييات (شبه الاول اجلي البدهييات) واقواها في الجزم قولنا (الشئ) اما ان يكون اوليا يكون اعني التردد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وانه غير يقيني اما الاول) وهو كونه اجلي البدهييات واقواها (فلان المعترفين بها) اى بالبدهييات (يمثلون لها بهذا) التردد بين النفي والاثبات (وثلاثة اخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الكل اعظم من الجزء والا) اى وان لم يكن اعظم منه (فالجزء الاخر معتبر) في الكل لانه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات (الثاني) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) في الكمية مثلا (لشئ واحد متساوية) في الكمية (والا) اى وان لم تكن متساوية في الكمية (لحقيقتها) في الكمية (واحدة) لمساواتها لذلك الشئ

في نفي الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفاؤها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا (وانه) اي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (بني البداة) اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي اذ عتيم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا (والعجب ممن سمع هذا) الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه (ثم اشتغل) في الامثلة المذكورة (بيان اسباب الغلط) المعينة وانتفاؤها في غيرها (واعجب منه) اي من العجب الذي اشرنا اليه (منع كون الحس حاكما) بناء على ان الحكم تأليف بين مدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي بل من شأنه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان اعجب لانه يا اول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطة هذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبداهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البداهيات ايضا فتصير تلك الشبه متفوضة بها وهذه فائدة جلية مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البداة تنفي احتمال الغلط فيما جزمتم بها بنفسها قلنا فكذلك البداة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط او ازالة ما عسى يشوش النفس من الدغضة وزيادة اطمينانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكننا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل في الاسباب وحصرها وانتفاؤها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه * الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نطقها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (انما يرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس ببيض) اصلا (فانا اذا تأملناه علمنا انه مركب من اجزاء شقافة) لالون لها وهي الاجزاء المائية الرشيّة (وقولهم سببه) اي سبب اننا نراه ابيض (مداخلة الهواء) المضى بالاشعة الفضاضة من الاجرام النيرة (للاجزاء الشقافة) المتصغرة جدا (وتعكس الضوء من سطوحها الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا ترى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كأنه ابيض فاذا كثرت الانعكاس بين الاجزاء الرشيّة جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية (من النمط الاول) اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قررره (واظهر منه) اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) فانا نعرفه بغير ابيض ولا بياض هناك (و) انما كان اظهر لانه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان اجزاء صلبة يابسة) ومتفككة

فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المربيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعرضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة) اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طولها قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة حيثئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طولها بحالها والمنعكسة الى عرضها انما تنعكس من خط منحني مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحنى اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موريا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس حيثئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحني بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتئا وبالجملة الاختلافات المتوقعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية * الوجه (الثاني) وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار) اي يكون شيء موجودا مستمرا (عند تواردها) اي توارد الامثال (كما نقوله اهل السفة في الالوان) من انها لا تنقطع آتئين بل يحدتها الله تعالى حالا لا يجمع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام في الاجسام) من انها ابضا غير باقية بل مجددة آتاء فاما مع ان الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المتماثلة اذاوردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفؤارة (فقسام الاحتمال) اي احتمال غلط الحس (في الكل) اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستتب ما به يمتاز كل منها عن غيره فتخيل الراي ان هناك امرا واحدا مستمرا * الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض (الناسم يرى في نومه ما يجزم به) في النوم (جزمه بمראה في يقظته) ثم يبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم) اي صاحب البرسام قد يتصور صورة لا وجود لها في الخارج وبشاهدها ويجزم بوجودها ويضج خوفا منها (لجأ في غيرهما مثله) اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان مارآه في اليقظة وان يكون له امر غارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة اوللا اشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة التخيلية فتسلط على القوى فتركب صورة خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتبشاهدها وتعتقد انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (لا يقال ذلك) اي غلط الناسم والمبرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا (لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد) لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببها في النوم والمرض (بل لا بد من حصر الاسباب) المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه (وبين انتفاءها) باسرها (و) بيان (وجوب انتفاء السبب عند انتفاءها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التي لا بد منها

الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم يتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأيتها ممزجة
(و) نرى (المعدوم موجودا كالسراب) قبل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا
بل هو شيء يترأى للبصر بسبب تدحرج الشعاع البصري المنعكس عن ارض سبخة كما ينعكس
من الماء فبحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة) مما لا وجود له في الخارج اصلا
وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه
واما بسبب اقامة البدل مقام البدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال
(و كالخط لنزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت سريرا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا
(والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فانها اذا ادبرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود
لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واذا هال الى الحس
المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها
في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كما مر منذ اما على الاستقامة والاستدارة وايضا لما
اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها
في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة (و) نرى (المتحرك ساكنا وبالعكس)
اي ونرى الساكن متحركا (كالظل يرى ساكنا) وسببه ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا
لشيء بعدما ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة
في غاية القلة لم تمييز النفس بين الموضعين والمحاذيتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) ابدان
الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل
الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة
واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا (وكراكب السفينة) المتحركة
(براهساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركا) وذلك لانه لما تبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة
حسب نفسه والسفينة ساكتين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تحيله السكون في نفسه
وفي السفينة حسب الشط متحركا (و) نرى (المتحرك الى جهة متحرك الى خلافها كالقمر) نراه (ساكنا)
الى الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب ابدأ فاذا كان بيننا
وبينه غيم غير ساكنا ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا
حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في
الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غريبا
من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتحيل
ان القمر يحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (واذا تحرك الى جهة
رأيناه) اي القمر (متحركا اليها) اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير
بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتحيل ان القمر
تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان
حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط منكسا)
في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة
اوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بمحكن فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء
انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت رأسه من موضع ابعد منه
وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الاترى انك
اذا سرت سطح الماء من جانبك سترت رأس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية

الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا (لوجوه الاول انا ترى الصغير كبيرا كالتار البعيدة في الظلمة) هذا اذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ماحولها من الهواء يستضي بضوئها والشعاع البصرى المحاذى لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرأى جرم التار عن الهواء المضى بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة وبحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضى بمجسما ورثها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالريثات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالعنب في الماء ترى كالأجاصدة) وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئ ويتفاوت مقدار المرئ صفرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعى تنفذ الى المرئ على الاستقامة الى طرفه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرأى والمرئ متشابه الغلظ والرقعة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلى الرأى رقيقا كالهواء وما يلى المرئ غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرف المرئ فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئ شيا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل  فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنب اذا كانت في الهواء والاصفران هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الآخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتين الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول (وبالعكس) اى وزى الكبير صغيرا (كالايشاء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئ فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان تنقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على بعض فيرى ذلك المرئ كانه نقطة وبعد ذلك ينحى اثره فلا يرى اصلا (و) ترى (الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غز احدى العينين) وذلك لان النور البصرى يمتد من الدماغ في عصبين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئ من محاذاة واحدة هي ملتقاها فيرى واحدا فاذا انحرفتا او انحرفت احد بهما امتدت تلك الخطوط الى المرئ من محاذاتين فيرى لذلك اثنين (او) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريبا من الافق (فاننا نراه) على التقديرين (قرين) اما على التقدير الاول فلما مررنا على الثانى فلان الشعاع البصرى ينفذ في الهواء الى قعر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) اى الذى يقصد الحول تكلفا (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في العصبين او في احد بهما واما الاحول الفطرى فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب (وبالعكس) اى ويرى الكثير واحدا (كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بالوان مختلفة فانها اذا دارت) سرية جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد الممزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتأدى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا واتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثانى ووصول اثره اليه فيمزج الاثران هناك فتراهما النفس لامتزاج اثر بهما ممزجين ولا تفدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصرى على تلك

الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادئ الاولى ولولا هالم نتحصل على علم اصلا (وانها تنقسم الى الوجدانيات) وهي التي نجدناها اما بنفوسنا او بالآلات الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والنا وجوعنا وشبعنا (وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة) اى غير معلومة الاشتراك يقينا (فلا تقوم حجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه (والى الحسيات) اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات (والبديهيات) اى الاوليات وما في حكمهما من القضايا القطرية القياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقو مان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة (والناس فيهما فرق اربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولها معا وردها معا وقبول احديهما دون الاخرى (الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثر) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب البقية (الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط) اى دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب الى افلاطون وارسطو وبطلميوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله (ولعلمهم ارادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (ان جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد الحس بل) لادله (مع) الاحساس من (امور تنضم اليه) اى الى الحس (ففضطره) اى تلجى تلك الامور العقل (الى الجزم) بما يجزم به من الحسيات (لانعلم ماهي) اى مالتك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا نكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لاشبهه فيه (والا) اى وان لم يردوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فاليها) اى الى الحسيات (نتهي علومهم) فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يفخرون بها وذلك لا يتصور بمن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتها علومهم اليها لان العلم الالهى النسب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاتار العلوية وياحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما نتحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات بأول الى القدح في البديهيات (قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكلبيات) اى في القضايا الكلية (او في الجزئيات) اى في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكلبيات (فظاهر) لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لاجمع النيران الموجودة في الخصال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها المسامية والمستغلبة فلا يعطى حكما كلياً على جميع افرادها (سيما) وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة لبس على كل نار موجودة في الخارج) في احد الازمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الافراد المتوهمة) الوجود في الخارج (ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها) اى بالافراد المتوهمة (البنة) فكيف يعطى حكما متناولا اياها والحاصل ان الحس لا يعطى حكما كلياً اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكلبيات قطعا (واما الثاني) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات (فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا) واذا كان كذلك فحكمه في اى جزئى كان في معرض

مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتها الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها وربت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها وربت بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولو حظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا * المذهب الثالث * في هذه المسئلة (ان ما اعتقده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (ويطلبه ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اما شرعا) كما ذهب اليه الاشاعرة (او عقلا) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورة لكانت غير مقدور عليها (ولا شيء من غير المقدور كذلك) اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (أخج) لهذا المذهب (بانه) اى بان ذلك اللازم المذكور (لولا يكن حاصلا) بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفا بمحصله) بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية (وانه) اى التكليف بمحصله (تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات (لا يعلم التكليف قطعاً) لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا (والجواب ان الغافل) الذي لا يجوز تكليفه اجماعا (من لا يفهم الخطاب) اصلا كالصبي والمجنون (او) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له انك مكلف) كالذي لم يتابعه دعوة نبي قطعاً فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالنيب عليه فلا تكليف على الاول اتفاقاً ولا على الثاني عندنا (لان لا يعلم انه مكلف) مع انه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً فانه غافل عن التصديق بالتكليف لاعتنا تصويره وذلك لا يمنع من تكليفه (والالم يكن الكفار مكلفين) اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيسل ليس التصديق بالتكليف شرطاً في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (به لزم الدور) المذهب الرابع * في هذه المسئلة (ان الكل نظري) سواء كان تصوراً او تصديقاً مما يلزم اعتقاده ولا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهنم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية (ويطلبه مامر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضرورياً ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً (واخجوا) على مذهبهم (بان الضروري يمنع خلوا النفس عنه وما من علم) تصورى او تصديقى (الا والنفس خالية عنه في مبداء الفطرة ثم يحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط) كالاحسان والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظري (والجواب ان الضرورى) المقابل للنظري (قد تخلو عنه النفس اما عند من بوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرها (او استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضرورى (فلقد قد) اى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا) يعنى القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذ قد لا يخلقه الله تعالى) في العبد (حيناً ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (او نظراً) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضرورياً غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية *

اى يسان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك (اذ اليها المشهى) فان العلوم

بعضها (لا انها ترتب عليه) اى على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءاً منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضى محتملاً لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جز ما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقاً (وسره) اى الامام الرازى (يطرد هذه المغلطة) الثانية (في نفي التركيب الخارجى عن بعض الاشياء بتغيرها) فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلاً ان كانت اجزأه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزأه وانت خير بان هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقاً سواء كان تركيباً خارجياً او ذهنياً فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجى الا انه قيده به اشعاراً بان هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجى مطلقاً مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج (هذا) اى هذا كما ذكرناه (او نختار انه) اى تعريف الماهية (ببعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنياً عن التعريف) بان يكون تصور ضرورياً (او) يكون (معرفاً بغيره) ان كان تصوره نظرياً وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعاً لا يقال لا بد ان يعرف شيئاً من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احداً لمحدورين كما امر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها الا يرى ان الجزء الصورى صلة لحصول الماهية في الخارج وليس صلة لحصول شيء من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذى هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعروف للماهية معرفاً بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذفه الى تعريفه به قلت ويعود اليه ايضا الجواب برمته (او) نختار (انه) اى تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) في تعريفه اياها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازماً لها مخصصاً بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصور الى تصور صالح ان يكون معرفاً لها بلا لزوم محدور (لا العلم به) فانه ليس شرطاً في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنتأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لاعلى تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها (فلا دور) يتوقف (على تصور ما عداها باعتبار شامل له) اى مجمل (لا) على تصور ما عداها (مفصلاً وانه) اى تصور ما عداها باعتبار شامل (يمكن كاختصاص) اى كعلمنا باختصاص (الجسم بجزء) معين (دون ما عداه من الاحياز) التى لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالاً باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) اى الامور التى كل واحد منها داخل في الماهية وانما فسرنا ما بذلك ليتناول الحد التام والناقص معاً لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا (او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فللماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية بها لا متاع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن حاصلة اصلاً فلا يتصور التعريف بها قطعاً واما اذا لم يكن حصولها ضرورياً بل كسبياً فلا حتماً حينئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى ما حصوله ضرورى واما اذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) في الجواب عن هذه الشبهة (المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معاً مرتبة وانه) اى ذلك الحضور

الحاصل (بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من اجزائها (مقدم) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاء تعريفها بجميع اجزائها (قلنا) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها) اى فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من امر آخر معتبر في ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلف (اودونها) اى لو يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاطهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء (و) قلنا في دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الاجزاء على الماهية (تقدم الكل عليها) فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التي لاتسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذي ليس جزءا لنفسه ثم انه ايدهذه المناقضة بقوله (والا) اى وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه (تقدم الكل) اى كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المحجب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه (وان اراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما اراده اعنى الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضها داخل في القسم الثانى (ولا كافية في معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضى الارموى (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) ومحصله على ما لخصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انها بتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصول الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة بحصل لاحيئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت) في الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهى) فذلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعنى ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه (لان نمم مجموعا) من التصورات (بوجب) ذلك المجموع (حصول شيء آخر) في الذهن (هو الماهية) اى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة بشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالآخرى صارتا معا مرآة واحدة بشاهد بهما مجموع الجزئين قصدا وبشاهد بهما كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتمال من تصورى الجزئين ومقدمهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالمعروف) للماهية (مجموع امور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتمال الذى هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل * حدثت تصورات مجموع * مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعرفه للماهية في الذهن (كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية) في الخارج (فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية (الاوله مدخل في التقويم والكل) اى جميع الاجزاء مجتمعا (هو الماهية)

التفصيلي فانه قد اعترف عنه هناك بان الشيء المعلوم من وجهه والمجهول من وجهه يغاير الوجهين
فالزم ههنا بان المطلوب التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذاك الوجهان وبشهاد
لما ذكرناه ان هذا الثابت قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومه
بعض عوارضها فاكفى بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين الراغبى ان هذه
الشبهة اذ اردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقصدا من منفصلة ذات جزئين وهو من جليتين
هكذا المطلوب التصوري اما مشعوره واما غير مشعوره وكل مشعوره بمنع طلبه وكل
غير مشعوره بمنع طلبه فالمطلوب التصوري بمنع طلبه ولا شك ان هذا الاتساج انما يصح
اذا صدقت الجليتان معالكن (قولنا كل مشعوره بمنع طلبه وكل غير مشعوره بمنع طلبه لا يجتمعان
على الصدق اذا العكس المستوى لعكس نقيض كل) منهما (بناقي الآخر) فان الاول ينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمنع طلبه فهو مشعوره وهذا العكس ينعكس بالمستوى الى قولنا
بعض غير المشعوره لا يمنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فيناقيه وكذا الثاني ينعكس بعكس
النقيض الى قولنا كل ما لا يمنع طلبه فهو مشعوره وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا
بعض المشعوره لا يمنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فيناقيه ايضا واذا كان لازم كل منهما
متافيا لا آخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس
النقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء
مما لم يعم عليه برهان (و) اجيب (بتفصيل الموضوع فيهما بالتصور اخرى) اى نحن نستدل هكذا التصور
اما تصور مشعوره واما تصور غير مشعوره وكل تصور مشعوره بمنع طلبه وكل تصور غير مشعوره
بمنع طلبه فكل تصور يمنع طلبه وحيث تنعكس الجملة الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمنع
طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به
لا يمنع طلبه وهذا لا يناق الجملة الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان ما ليس تصورا
مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعوره وقس على ذلك حال الجملة
الثانية فان العكس المستوى لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعوره لا يمنع طلبه
وموضوعه اعم من موضوع الجملة الاولى فلا منافاة بينهما في الوجه الثاني من متمسكي الامام
في امتناع كسبية التصور ان يقال (الماهية) اى المفهوم التصوري (ان عرفت) وحصلت بالكسب
والنظر (فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج) منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه (والاقسام) باسرها
(باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة العرف الموصل متقدمة على معرفة
العرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بدبهة (واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها)
فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه (وبالعوض) من اجزاء الماهية (ان عرفها
وانها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (لا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه وقد ابطال
والخارج) اى وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيطل) وهذان المحذوران انما يلزمان معا اذا كان
ذلك البعض معرا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزأ منها
فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج
غما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لا يعرف) الماهية (الا اذا كان شاملا لافرادها
دون شيء مما عداها) ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولى (يتوقف
على تصورها وانه دور) لتوقف تصور الماهية حيث تدعى تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه
اياها على العلم بذلك الاختصاص التوقف على تصورها (وتصور ما عداها مفعلا وانه محال)
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتأهى تفصلا (واجاب عنه بعض المتأخرين) يعنى صاحب نقد

النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا (وان ارادوا) بعدم توقفه عليه (انه لا يتوقف عليه اصلا) اى لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة (فهو مكابر) ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها * المذهب * **الثاني** في هذه المسئلة (ان التصور لا يكتسب) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصل بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضرورى ومكتسب (وبه قال الامام الرازى) واختاره في كتبه (لوجهين احدهما ان المطلوب التصورى (اما مشعوره) مطلقا (فلا يطلب) لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة (اولا) يكون مشعورا به اصلا (فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة ايضا (واجب) عن هذا الوجه (بان الحصر) اى حصر المطلوب التصورى فيما هو مشعوره من جميع الوجوه او غير مشعوره اصلا (ممنوع لجواز ان يكون معلوما) ومشعورا به (من وجه دون وجه) آخر ولم يبين بما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه (فعاد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان يقال (لان سلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا) اى من جميع الوجوه (فان المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شئ مما يصدق عليه) من ذاتياته او عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد تصور شئ) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان) الوجه (المجهول) فرضا (هو الذات) والحقيقة التى يطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا له (كاي علم الروح) مثلا (بانها شئ به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الامور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) الخصوصية (بعينها) لتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من اثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) اى الوجه المعلوم والوجه المجهول (امرا ثالثا) هو المطلوب (بقومان) اى الوجهان (به) وهذا القيد اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثلث وفيه حرازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزأ واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الجمل (ولا حاجة) في دفع هذه الشبهة (اليه) اى الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد ان تكون ذات ذلك المفهوم اى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليتمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اى ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر ما يصدق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اى بعض اعتبارات ذات المطلوب الذى هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير يثبت امور ثلاثة مفهوم الانسان الذى هو المطلوب ووجهه المجهول الذى باعتبار صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذى به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقدا لمحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شئ واحد ظن ان العلم الجلى نوع يغاير العلم

او يتسلسل الى ما لا يتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم ان لا يكون شئ من التصور او التصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعاً (لا يقال) اذا فرض ان الكل نظرى (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شئ من الادراكات حاصلا لنا (ايضا نظرى) على ذلك التقدير وحينئذ (يتمتع اثباته) لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظري باليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور (لانا نقول) ما ذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات (نظري) وغير معلوم (على ذلك التقدير لا فى نفس الامر) بل هو معلوم لنا فى نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع اعنى كون تلك القضايا معلومة فى نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذى ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) اى اعترف بان تلك القضايا المذكورة فى الدليل معلومة فى نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها فى ابطاله اذ حينئذ يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهى واقعة فى الواقع فان جاء معها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر وهو المطلوب (لا على من يجدها مطلقا) اى يجدها معلومة تلك القضايا على ذلك التقدير وفى نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعاً لان كل ما يورد فى اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضرورى لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه فى امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا حينئذ ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لم ان يكون بعض كل منهما ضروريا واما من يجدها المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورة البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره فى الاستدلال الثانى على ان تصور العلم ضرورى (وبعضه نظري بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه فى تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظرو كسب **المقصود الرابع** فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسئلة وهى (اى تلك المذاهب بتأويل الطرائق) (اربع) المذهب (الاول) ان الكل ضرورى وبه قال ناس من اصحابنا (وهو قول الامام الرازى) وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقان فرقة تسلم توقفه) اى توقف بعض من الكل او توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا تأثير فى حصول شئ منه لكننا نعنى بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى فى المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء ولازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بنى احتمال عدم اللزوم ولوعلى ابعاد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال نافده اراد بالضرورى معنى اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمي كل اليقينات ضروريا موافقة لقول ابى الحسن الاشعري (وفرقة تمنع ذلك) اى توقفه على النظر (وهؤلاء ان ارادوا) بعدم توقفه (انه) اى العلم (لا يتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة او) ارادوا به (ان العلم) الحاصل (بعده) اى بعد النظر (غير واقع به) اى بالنظر (او) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل يخلق الله تعالى) فينا عقب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لاعلى سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام

لاداماً ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ما ورد عليه (اذ عبارته مشفرة بالقدرة) اى باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فراد القاضى ان الانفكاك عن العلم الضرورى ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافى مراده اذ ليس شئ منها انفكاكاً مقدوراً بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدوراً كان او غير مقدور ينافى اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقاً ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيراً لاوله (فان قيل فكذا النظرى بعد حصوله) اى هو ايضا غير مقدور انفكاكاً اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضرورى والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظرى (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقاً) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقاً وذلك انما يوجد في الضرورى واما النظرى فمقدور انفكاكاً قبل حصوله بان يترك النظر فيه (ونقول) نحن في تلخيص تعريف القاضى (هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق) فاذا لم يكن تحصيله مقدوراً لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً وذلك كالحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لان علم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا والحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان ببلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (والبدیهى ما يثبت بمجرد العقل) اى يثبت بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصوراً كان او تصديقاً (فهو اخص) من الضرورى وقد يطلق مراداً فله (والكسبي يقابل الضرورى) فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضى قال الامدى معنى تضمنه له انها بحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينكف النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الامعه (ولم نقل ما يوجب) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (اذ ليس) ايجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقبيه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل ايضا (ما يحصل عقبيه اذ يدخل في الحد) حيثئذ (بعض الضروريات) اعنى ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك (فيري ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدوراً سواء فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يبنى بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبياً مقدوراً سوى ان طريقه مقدور (فهو) اى النظرى (عنده الكسبي وتعريفهما متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جعله اخص) بحسب المفهوم (من الكسبي لكنه) اى النظرى (يلزمه) اى الكسبي (عادة بالاتفاق) من الفريقين المقصد الثالث ان كلامنا في التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان) فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراتنا وكذا بعض تصديقاتنا حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه (واذ لولا) اى لولا ان بعضاً من كل منهما ضرورى (لزم الدور او التسلسل) اذ حيثئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظرياً فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستنداً الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظرى مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب

كانت اوجزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تميرا في الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري (انه) اى ادراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كاسيا في (يطرح هذا القيد) فيقول صفة توجب تميرا لا يحتمل النقص (ومنهم من يزيد قيدا) في الحد المختار (ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخلص بالطرده) اى طرد الحد في جميع افراد المحدود وجربانه فيها وشموله اياها فهو محمول على صناعه اللغوى دون الاصطلاحى (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بالامنا ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد العلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالعلوم (ومن قال انه نفس التعلق) المخصوص بين العالم والمعلوم كاسيا في (حده بانه تمير معنى عند النفس تميرا لا يحتمل التقيص) واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالذكر بتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلية والجزئية والتجلى هو الانكشاف التام فالعلم انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا يشتبسه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاده المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تحلل به العقدة

المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الاول انه **اي العلم** معنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا وبالعلم المفسر بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) اى ايقاع النسبة او انتزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان اوفيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) اى وان لم يتخل عن الحكم (تصديق) والتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لانفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازى ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدائك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اى ادراكا لان النسبة واقعة او ليست واقعة فهو تصديق والافهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتمدة فالعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظرى منه واعراضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا (وهما) اى التصور والتصديق (نوعان) متميزان بالذات (اى بالماهية) فالك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذنبك الامر والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور **المقصد الثاني العلم بالحادث** فيسده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضرورى ومكتسب فالضرورى قال القاضي) ابو بكر في تفسيره (هو) العلم (الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) اى زوال العلم الضرورى بعد حصوله (باضداده كالنوم والغفلة و) اوردا ايضا (انه قد يفقد) العلم الضرورى لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) اى الاحساس (والوجدان) وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضرورى لازما لنفس المخلوق

وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميزا لمدرجاتها عما عداها اي تجعلها بحيث تلا حظ مدرجاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) اي مالم يس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا في الاحور العينية كما سيصرح به (لايحتمل النقيض) اي لايحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الانجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بحال متعلقة بشئ توجب تلك الصفة انجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق بمميز لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المنفرد على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشيء متعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتماثلان لذاتهما ولتأمنان بين التصورات فان مفهوم الانسان والافسان مثلا لا يتماثلان الا اذا اعتبر ثبوتيهما لشيء وحينئذ يحصل هناك قضيتان متافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتماثلان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة انجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاقي النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول مجاز على التأويل لا بيقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لا نأقول لا بوضوح التصور بعدم المطابقة اصلا فاننا اذا راينا من بعيد شجرا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم قصوري به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشخص المرتق فالتصورات كلها مطابقة لماهي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او مستعصا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهابا (فانها تحتمل النقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والخبرية اذا كانت متناسبة متجانسة في الاجسام كاذهاب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قبل انها متخالفة الماهية وما يتركب منه الخبر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهابا (والجواب) ان يقال (احتمال العاديات للنقيض بمعنى) انه (لو فرض نقيضها) واقعا بدله (لم يلزم منه) اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم بشئ من طرفه محالا لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) اي في العلم العادي (لنقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التميزا ما لعدم الجزم او لعدم المطابقة اوله عدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني الغاير الاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه الثاني فيه (وانه ممنوع) ثبوته في العلوم العادية كافي العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منهما (والمعاني خصت بالامور العقلية) كلية

ابن الحسن الاشعري (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذي يوجب كون من قام به عالما او) هو الذي يوجب (لن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاختلاف العالم في تعريف العلم (و) قال (اخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك العلوم على ماهو به وفيه الدور) لاختلاف العلوم في الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقي هو الحقوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم العلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعني ان قوله على ماهو به زائد فان العلوم لا يكون الا كذلك (الرابع لان فورك ما يصح من قام به اتقان الفعل) اي احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً وان اراد ما له دخل فيها (فتدخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علماً اذا مدخل له في) صحة (الاتقان على رأينا) فان افعلنا ليست بايجادنا (وقد اورد عليه) بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده (علم احداً بنفسه وبالباري) تعالى وبالسخريل فان ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا ما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذا (ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به) الاتقان (في الجملة) وان لم يكن صحيحاً بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (تحتوي العلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (او اثباته) اي اثبات العلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم مناب وجوده تعالى مثبتاً له وهو محال وايضا الاثبات بطلق على اليجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شيء منهما وقد بطلق على العلم تجوزاً فيلزم تعريف الشيء بنفسه (او الثقة بانه) اي العلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقاً بما هو عالم به وذلك مما يمنع اطلاقه عليه شرطاً (الخامس للامام الرازي) انه (اعتقاد جازم مطابق لوجب) اما ضرورة اودليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضرورياً (ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور) لعدم ادراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضاً على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلاً في الاعراض (علمت معنى المثلث و) في الجواهر علمت (حقيقة الانسان) او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء) انه (حصول صورة الشيء) كلياً كان اوجزياً موجوداً او معدوماً (في العقل) اي عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو مثل ماهية المدرك) بفتح الراء (في نفس المدرك) بكسرها (وهو) اي كون العلم حصول الصورة او تمثيل الماهية (مبنى على الوجود الذهني وسنبحث عنه) اي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) اي ما ذكره في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) ايضاً (وتسميتها علماً) اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يتخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مراً كما انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما هو في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة (ولا مشاحة) اي لا مضايقة ولا منازعة (في الاصطلاح) بل لكل احد ان يضطلع على ماشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني (انه صفة) اي امر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تميزاً) خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان

ماهية في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر واذا
ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترسم فيها بنفسها
في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورهما ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة
لنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها والثاني ان ترسم فيها بمثلها وبصورتها
وهذا هو تصورهما لاحصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها
وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهة بالكيفية هو المذهب الثاني * وبه قال امام الحرمين
والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري (و) لكن (يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني)
انما قال ربما لان التصرة به تخيلية الا يرى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم
لم يدل على شيء (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي ان نميزه عما يلبس به
من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والماضى اما مطابق او غير مطابق والمطابق
اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد نميز
عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول
بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا
ان الواحد نصف الاثنين (وهذا القول) (بعيد فانهما) اي القسمة والمثال (ان افادتهما) لماهية
العلم عما عداها (صلحا معرفا) وحدالها اذ لا يعنى ههنا بتحديد ما سوى تعريفها (والا لم يحصل بهما
معرفة) لماهية العلم لان يحصل المعرفة بشيء لابد ان يفيد نميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته
بدون نميزه واعلم ان الامام الغزالي رحمه الله صرح في المستقصى بانه يعسر تحديد العلم بمباراة محررة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف
لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتشبه بادراك
الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام
محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به هو المذهب الثالث انه نظري * لا يعسر تحديده
(وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ماهو به وهو) اي هذا التعريف (غير مانع
ادخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة او دليل) فاندفع دخول التقليد
(لكن بقي الاعتقاد الراجح) المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني
داخلا فيه (الا ان يخص الاعتقاد بالماضى اصطلاحا) فلا يدخل الظن فيه (ويرد عليهم) اي على اصحاب
هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شأنا متفقا) بخلاف المدومات الممكنة التي
اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده
بقوله (ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبدية العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم
بإستحالة اجتماع الضدين والتقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما
بوجه ما (ومناقض) لكلامه ايضا (لان هذا) اي انكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل
بانه لا يعلم (فيستدعي) هذا الحكم (العلم به) لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا (نعم قد يعتذر)
لهم (بان المستحيل يسمى شأنا لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشيء بمعنى انه غير ثابت
في نفسه لا يمنع ذلك) اي كونه شأنا لغة (الثاني للقاضي ابى بكر) الباقى قلاني (انه معرفة المعلوم
على ماهو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفا بان الله علما (اذ لا يسمى) علمه تعالى
(معرفة) اجامالا اصطلاحا ولا لغة (وايضافه دور اذا المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته)
لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة (و) ايضا (على ماهو به) قيد (زائد) لاحاجة
اليه (اذا المعرفة لا تكون الا كذلك) لان ادراك الشيء لا على ماهو به جهالة لا معرفة هو الثالث للشيخ *

لكل احد بلا نظر (وهو) اى حصول ذلك العلم الجزئى (غير تصويره وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما
 نحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا
 بل نحتاج فى تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له
 واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا (فلا يلزم تصور العلم المطلق) اصلا (فضلا
 عن ان يكون) تصويره (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم قابلا تحت
 وكان شيئا من افراد متصورا بالكنهه بديهية وكلاهما ممنوعان (لا يقال) نحن لا نقصر على ما ذكر
 بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) ايضا كذلك (انه عالم) بذلك (والعلم احد تصورى
 هذا التصديق) وهو بديهى ايضا فيكون تصويره السابق على التصديق البديهى اولى ان يكون
 بديهيا (فان قلت) فى جواب هذا التقرير (لا يلزم من بدهية التصديق بدهية تصويره) ولا بدهية شيئا
 منهما (فان) التصديق (البديهى) لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز ان تكون تصوراتها
 باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببدهية التصديق على بدهية شيئا من تصوراتها اصلا (قلت)
 فى رد هذا الجواب ان (المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر) فى الحكم ولا فى شيئا من اطرافه
 (اذ لا تخلو عنه البه والصيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لافى حكم ولا فى تصور (والنزاع فى التسمية)
 بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهى منه هو الحكم
 المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصورات نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب
 من الحكم وتصورات اطرافه حتى تكون بدهية مستلزما لبدهية تصوراتها (لا يجدى طائلا) فى هذا
 المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذى نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع فى جواب
 لا يقال بقوله (لاتا نقول يكفى فى التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما
 بالكنهه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لخير معين مع الجهل بحقيقته)
 هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الخير والشغل (بل نحكم بان الواجب تعالى) اما نفس
 اولوا وان لم نعلم حقيقتهما) بكنههما (بل باعتبار امر عام) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها
 مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه
 بل فى تصويره بحسب الحقيقة الوجه (الثانى) ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل
 قطعيا او بغيره وهو ايضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف
 معلومة كل منهما على معلومة الاخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول
 انه) اى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذا لم يعلم كونه معلوما كذلك
 اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصويره بكنهه ممثلا
 (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق
 فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نحاول
 ان نعلمه) اى نطلب ان نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذا اللازم
 ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة
 العلم فى ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور حقيقة العلم على حصولها فى ضمن بعض جزئياتها وليس
 ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقة فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم)
 المطلق بنفسه فى الذهن (و) (بين) تصويره (وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما فى الشبهة الاولى
 تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بنفسه كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة فى ضمنه
 قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل ان تصور
 ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول

المبداى (عليها) اى على المسائل الاخر (لئلا يلزم الدور) ومما قررناه ثنين لك ان احوال
 المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ونحوها ان تكون مبادئ اعلى علوم
 الشرع مبنية في علم غير شرعى ونحتاج بذلك اليه مما لا يجترأ عليه الفيلسوف او متفلسف يلجس
 من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل
 فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها
 قلما فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب (فيه) اى من الكلام (تستمد العلوم)
 الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) اصلا (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لنفاذ حكمه
 فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك
 البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعاس من الاعلى على الادنى
 دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادما للعلوم ﴿المقصد السادس﴾ تسميته (وانما وجب تقديمها
 لان في بيان تسمية العلم الذى يتوجه الى تحصيله من بياض على حالة تفضى بالطالب مع ما سبق الى
 كمال استبصاره في شأنه (انما يسمى) الكلام (كلاما امالانه بازاء المنطق للفلاسفة) يعنى ان لهم علما نافعا
 في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام لان نفع المنطق في علومهم
 بطريق الآلية والخدمة ومن ثم يسمي خادما للعلوم وانتهوا وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ
 حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الارئيسالها (اولان ابوابه
 صنوت اول) اى في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغير العنوان بقى ذلك الاسم بحاله
 اولان مسئلة الكلام) يعنى قدم القرآن وحدوثه (اشهر اجزائه) وسبب ايضا لتدوينه (حتى كثر فيه)
 اى في حكم الكلام انه قديم او حادث (التاخر) اى التقاتل (والسفك) اذ قد روى ان بعض
 الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بتحديث
 القرآن (فغلب عليه) تسمية للشئ باسم اشهر اجزائه (اولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات
 ومع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاضات

﴿المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم﴾

من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للتكلم
 من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت
 العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق
 الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات
 مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد هرقت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد
 من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد
 الخمسة مسائل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعله مشتملا على معاني قواعد متضمنة
 لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثابتة في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة
 الى المطلوبات النظرية (وفيه) اى في العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب ﴿الاول﴾ انه ضرورى
 اى تصور ماهيته بالكنه (واختره الامام الرازى لوجهين) الوجه (الاول) ان علم كل احد بوجوده
 اى بانه موجود (ضرورى) اى حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم
 خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذاتى للعقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم
 بالكل) فاذا حصل العلم الخاص الذى هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذى هو جزء
 سابقا عليه (والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى) وهو المطلوب
 (والجواب) عنه (ان الضرورى حصول علم) جزئى (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل

وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) اى والغايدة التى يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وتنتهى اليها هي (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المقصد الرابع مرتبة** اى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجدة) والاعتناء في اكتسابه واقتناؤه اذا عرفت هذا فنقول (قد علمت ان موضوعه) اى موضوع الكلام وهو العلوم (اعم الامور واعلاها) فيتناول اشرف المعلومات التى هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان العلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا (وغايته) اعنى تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة (اشرف الغايات واجداها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) اى بصحة مقدماتها وحقيقة الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهي) اى شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقفة) اذ لا يبق شبهة في صحة الدليل الذى تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهى فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها مأخوذة من اوهاهم لامن صرايحها فلا وثوق بها اصلا (وهذه) الامور المذكورة في شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته ونجته (هي جهات شرف العلم لاتعدوها) اى لاتجاوز جهات الشرف هذه الامور التى ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاققتها (فهو) فالكلام (اذن اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف **المقصد الخامس مسائل** بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال (التى هي المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومباداها تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليها وانما عد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه من المبادئ التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانته اعنى وجوده من المبادئ التصديقية السمائية عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء (وهي) اى مسائل الكلام (كل حكم نظري) جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فن المبادئ التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما حل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى ما ك معناه كانه قال وهي الاحكام النظرية (لمعلوم هو) اى ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها) سواء كان توقفا قريبا او بعيدا (وهو) اى الكلام (العلم الاعلى) اليه تنتهى العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها (فليست له مبادئ في علم آخر) سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد في علم آخر (بل مبادئه اما يثبت بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلية (او مبنية فيه فهي) اى فذلك المبادئ المبنية فيه (مسائله) من هذه الحثية (ومبادئ مسائل اخر منه لاتتوقف) تلك

الاول انه قد يبحث فيه) اى فى الكلام (عن) احوال (المعدوم والحال وعن) احوال (امور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج) اى يبحث فيه عن احوال لامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالة كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج (واما الوجود فى الذهن فهم) اى المتكلمون (لا يقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا العلوم الخارجى والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال (الثانى قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحق فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله (وبهذا القدر) اى يكون المسائل حق على قانون الاسلام (لا يتخير العلم) اى علم الكلام عماليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحق والباطلة (يدعى ذلك) اى كون مسائله حق على قانون الاسلام (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعا لان (المخطئ من ارباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه بقوله (وان كفر) ذلك المخطئ كالجسم المصريح بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين باللكفة (او بدع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم يجعل حثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له انجبه ان تلك الحثية لا مدخل لها فى عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر فى حثية العلوم ^{هو} المقصد الثالث فائده ^{هو} وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى يرد ان يشرح فيه (دفعاً للبحث) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ماهى فائده امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ماهو فائده وربما لم تكن موافقة لغرضه فيهد سعيه فى تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) عطف على دفعاً (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائده التى عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد فى تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهى) اى فائدة علم الكلام (امور الاول) بالنظر الى شخص فى قوته النظرية وهو (الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكور مع اندراجهم فى المؤمنين رفعا لمزلتهم كانه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثانى) بالنظر الى تكميل الغير وهو (ارشاد المسترشدين بايضاح الحق) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين باقامة الحق) عليهم فان هذا الالتزام المشتمل على تفصيل المعاند ربما جره الى الاذمان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا لاياء (الثالث) بالنسبة الى اصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهى عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) اى يبنى عليه ما عداها منها (فانه اساسها واليه يأول اخذها واقتباسها) فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقبسة منه فالأخذ فيها بدونها كان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبيين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم فى الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال (اذ بها) اى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل)

انهما يجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والالكانت من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اى في الكلام (عن غيرها) اى عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) اى احوالهما (لان حيث هي مستندة اليه تعالى) حتى يمكن ان تدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل (لا يقال ذلك) البحث عما يورد في هذا العلم (على سبيل المبدئية) لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه (لانا نقول ليس ذلك) البحث (من الامور الينة يذا انها) حتى يكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلا بد من يسانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله) فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه اذا لم نتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتى (او في علم آخر) اى وان بين في علم آخر (كان محم علم اعلى منه) اى من علم الكلام تبين فيه مبادئه (شرعى) اذ لا يجوز ان بين مبادئه في علم اعلى غير شرعى والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعى (وانه) اى ثبوت علم شرعى اعلى من علم الكلام (باطل اتصافا) ولغسل ان يقول ان مبادئ السلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادئ الكلام او احتياجه في مبادئه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الثانى فقد لانسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعى بين فيه مانحن بصدده (الثانى ان موضوع العلم لا بين فيه وجوده) وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه واللازم توقفه على نفسه واعتراض عليه بان اثبات العرض الذاتى الذى هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور فيه اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئى حقيقى لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع بينا بذاته) فلا يحتاج الى بيان اصلا (او كونه مبينا في علم اعلى) سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذى هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاختصاص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان) يعنى كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا في علم اعلى من الكلام (باطلان) اما بطلان الاول فلما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثانى فقد خالف فيه الاروى حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مبينا في العلم الالهى الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذى جعلته موضوع الكلام ما ذاحل آيته قلت هي بيئة بذاتها غير محتاجة الى بيان كائنية الموجود الذى هو موضوع العلم الالهى ولا نغنى بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر (وقيل هو) اى موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) اى من حيث هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم بحجة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهى) المشاركة في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا (باعتبار وهو ان البحث ههنا) اى في الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث في الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه (وفيه ايضا) كالقول الاول (نظر من وجهين

اعني ان يكون عنده ما يكفي في استعلامها اذ يرجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزيد فيها انفسها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تكثرت وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها (وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) صوابا كانت او خطأ (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطأناه) في اعتقاده وما يتمسك به في اثباته (لا نخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج عمله الذي يقدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام ^{في الثاني} موضوعه المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه الى التصديق بموضوعيته لتمييز العلم المطلوب عند الطالب عن يد امتياز (اذ به) اي بالموضوع (تميز العلوم) في انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو معرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطسافة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكررة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة متشعبة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متميزة فتصدي لذلك الاوائل فسماوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتداه سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال مشاركة في موضوع علما منفردا متمازا في نفسه عن طائفة اخرى مشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحسناني اذ لا مانع عقلا من ان تعد كل مسألة علما برأسه وتنفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير مشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا وتنفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالنسب والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفنا للعلم واما ان كان تعريفنا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلا حظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفنا لمعلومه (وهو) اي موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا) وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للضائع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تميز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد الدينية تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلقا به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث ثبت له ماهو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مجعولا عنه مالم يقيد بما يجعله مساويا له كما يحقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يتجه ان الحثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحثية وان كان بحث التكلم عن قدرته تعالى لا يثبت عقيدة دينية (وقيل هو) اي موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الارموي (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعني (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (في الدنيا كحدوث العالم) اي احداثه (و) اما (في الآخرة كالحشر) للاجساد (و) عن (احكامه) فيها كبعث الرسول ونصب الامام (في الدنيا من حيث اثباتها واجبان عليه ام لا) (والثواب والعقاب) في الآخرة من حيث

واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركيبها من الجواهر الافراد التي لا تنهاى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

الموقف الاول في المقدمات وفيه مر اصد ستة

المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم) واما المرصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما استعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاولى واللاحق في طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة ايضا (الاول تعريفه) اى تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبا على بصيرة) في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمنهوم اسمه او رسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه بماعده بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه ولكنه لا يفيد بصيرة فيه (فان من ركب متعمياء) وهى العمياء بمعنى الباطل (او شك ان يخط خط عشواء) وهى النافقة التي لا تبصر قدامها فهى تخط بيدىها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذا خط امره على غير بصيرة (والكلام علم) بامور (يقدر معه) اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عادية ثامة (على اثبات العقائد الدينية) على الغير والزمامها (ايراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها فالاول اشارة الى المقضى والثاني الى انتفاء المانع وههنا ابحت * الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به * الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمبادى من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لامدخل له في ذلك الترتب العادى اصلا * اثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيهها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ممة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ممة ولا شك في بطلانه * الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حلها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هى كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معنا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد * الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه للمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفريضة واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد ذبل تزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيق التام لها

بقوله (جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتباب ولا لجة) (أي ولا تردد) (ولا اضطراب مناسباً صدوره) (أوائله
(ورواذفه) (أو آخره) (متعاقبا سوابقه ولواحقه) وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابتكار الجنان
لم يطمحها) لم يمسه (من قبل انس ولا جان وكنيت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رأيي) اديره
(وارد قداحي) كما يفعله الياسر حال تفكره في اليسر (وأوامر نفسي) من المؤامرة وهي المشاورة
لان كلاما من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوى النهى) جمع نهية وهي العقل لانه ينهى
عن الفحشاء (من اصد قاني مع تعدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان
الهند محمد شاه جو نه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (في كفو) متعلق باجيل وماعطف عليه (ازفها اليه)
يقال زفقت العروس الى زوجها اذف بالضم زفا وزفافا (يعرف قدرها ويغلي مهرها) يكثره (موفق)
من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف والسنان
وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة
الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان) ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف
القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب
(حتى وقع) غاية لاجالة الرأي وماعطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشئين
اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح (ولا يوازي) لا يحاذي ولا يقابل باحد (وهو غني عن
ان يباهي) غيره ويفاخره (واجل من ان يباهي) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة اي مما يمكن
ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احدا صلا (وهو اعظم من ملك البلاد وساس) اي حفظ وضبط
(العباد شانا) تميز عن النسبة في اعظم (واعلاهم منزلا ومكانا والداهم راحة وبنانا) يقال فلان
ندي الكف اذا كان سخيا (واشجعهم جاشا) هو بالهمزة رواج القلب اذا اضطرب و فلان رابط
الجأش اي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجناتا واقواهم ديناً و ايماناً واروعهم سيفاً و سناناً)
يقال زعته فارناح اي افزعته ففزع (وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا
واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية) التي اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (واولاهم بالرياسة
الانسية من شيد) رفع واحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستنق حشاشة الكرم) بقية روحه
(حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالي اوان) زمان (ناهرت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رؤسها
(وجد دمارك الشريعة) الفضائل التي دعى اليها في الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد
(وقد آذنت) اعلمت (بالاندراس) بالانحزاء (محرمات الاكاسرة بالارث والاستحقاق جبال الدنيا والدين
ابواسحاق لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه) هذا دواء قدشاع في عباراتهم لكن
الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله ابتهل) انضرع (باطلق لسان وارق جنان)
اي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة (ان يديم ايام
دولته ويتمتع بما خوله) اعطاء وملكه (دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب به) بما خوله (الابقيين ذكرنا
جيلا) في هذه الدار (واجرا جزيلا) في دار القرار (انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب
مرتب على ستة مواقف) وذلك لان ما يدكر فيه (اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول
في المقدمات) او لا يجب وحيث ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود
وهو الموقف الثاني في الامور العامة (او عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف
الثالث في الاعراض) او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر (واما بالواجب تعالى
فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات) (اولا باعتباره
وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتأخيران المقدمات يجب تقديمها على الكل
والامور العامة كالمبادئ لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات

في نعله (فائرة والدواعي) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما اجله من حال تلك الكتب بقوله (فختصراتها فاصرة عن افادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الاسام) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فهم من كشف عن مقاصده) اي مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالاقناع) بما يفيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) في الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التي ذهبت اليها طوائف من الناس واستنقروا عليها (والاقوال) التي صدرت عن قبلة (والتصرف) بالرفع عطفاً على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المائل) الى اي شيء مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مغالط) شها يغلط فيها (لتزويج رأيه ولا يدري ان التقاد من ورائه) فيزيئها ويفضضها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التي نظر فيها (ما يؤدى اليه بادي رأيه) اي اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليها مطالبه (وربما يكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال) ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى (ايظن به انه بحر زخار) كثير الماء موج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني بكسالب العسكر باسرة ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله (يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلاً ولا يستعمل عقلاً ليعرف اغث ما اخذه ام سمين وسخيف) اي رفيق ريك (مالفاء) ما وجدته (ام متين) اي قوى فصار جميع ما ذكره باصطاله على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله (لقداني) سافني وبغني (الحذب) العطف والشفقة (على اهل الطلب) لهذا العلم (ومن له في تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتاباً مقتصداً) متوسطاً (لامطولاً محلاً) بتطويله (ولا مختصراً محلاً) بإيجازه (اودعته) اوردت فيه (لب الالباب) خلاصة العقول (وميزت فيه القشر من الباب ولم آل) اي ولم اترك (جهداً) سعياً وطاقة (في تحرير المطالب) الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تتجخر) تتمايل في مشيها كالتدال بجعله (انضاحاً) مفعول له (والشبه تنضاد) تنصاف وتهاقر (افتضاحاً) كالذي ظهرت قبائحها وانكشفت سوائه (ونيهت في التقدير التزييف) للدلائل (والهدم والتصنيف) اي الاحكام للمقاصد (على نكت هي بنابيع التحقيق وفقر تهدي الى مظان التدقيق) النكت طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والنبوع عين الماء والفقر بالسكون فقارة الظهور وتطلق على اجود بيت في القصيدة تشبهاً بها وعلى قرينة الاسجاع ايضاً (وانا انظر من الموارد) مواضع الورد جمع مودة من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (وانا مل في الخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقري) اي الرجوع الى خلف (انا مل فيما قدمت هل فيه من قصور) فازيله واتمه (وارجع البصر كره بعد اخرى هل اري من فتور) اي شق فاسده واصلمه (حافظاً) حال من فاعل كتبت وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اي فعلت كل ذلك حافظاً (للاوضاع) التي ينبغي ان يحافظ عليها (رامزاً) مشيراً بإيجاز العبارة (مشبعاً) موضحاً باطنها (في مقام الرمز والاشباع) ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما اردت ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته

وهي القطعة من الحديد ونحوها ويضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه
 فيما بينهم قطعا مختلفة او كتباً متفاوتة دائراً امرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول)
 متباين الاطراف (وفروغ) متدانية الجنوب (واصول) متشابهة المروق (وتفاوت) عطف
 على افتراق (حالهم) في اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) في الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس)
 رضى الله عنهما (في درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام)
 والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة (وقال بعض اكابر الائمة واجبار الامة) الخبر بالكسر والقح
 العالم الذى يحبر الكلام ويزينه (في) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من اثر
 الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف امتي رجة) عطف بيان للخبر وقوله (يعنى) اى يريد الرسول
 صلى الله عليه وسلم باختلاف امته (اختلاف فهمهم في العلوم) معقول ذلك البعض وما بعده تفصيل
 لذلك الاختلاف اعنى قوله (فهمة واحد في الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (وهمة آخر
 في الكلام) لحفظ العقائد فينظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع (كما اختلف فهم اصحاب
 الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد منهم) بحرفة (او صناعة) (فيتم النظام) في المعاش المعين
 لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رجة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعاً ونظيراً واذا كان
 الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة
 فيه اتم هذا) كما ذكر (وان ارفع العلوم) مرتبة ومنقبة (واعلاها) فضيلة ودرجة (وانفعها) فائدة
 (واجداها) عائدة (واحرها) اى اجدرها (بعقد الهمة بها والقاء الشرائع عليها) يقال اتى عليه
 شراشره اى نفسه بالكلية حرصاً ومحبة وهى في الاصل بمعنى الانفصال جمع شرشرة (وادآب النفس)
 اتباعها (فيها) وتعويداً بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوجيهه)
 في الالوهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها (وانصافه
 بصفات الجلال والاكرام) اى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات
 السلية والثبوتية او القهر واللطيف (واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام) بل لاهمية اشرف
 منها بعد الالوهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام) اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية
 والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله (وبه
 يترقى في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى
 والنجاح) في الدنيا (والفوز والفلاح) في العقبى فوجب ان يعنى بهذا العلم كل الاعتناء (واته في زماننا
 هذا قد اتخذ ظهرياً) اى امراً منسياً قد اتى وراء الظاهر (وصار طلبه عند اكثر من شئنا فرباً) بديعاً
 عجيباً وقبل مصنوعاً مختلفاً (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل ومطمح نظر
 من يشتغل به على التدرة قال وقيل) هما فعلاً والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به
 نادراً هو النقل عن شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار
 في رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبه زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك
 التحقيق وانى قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم اربها ما فيه شفاء
 لعليل) بامراض الاهواء في الآراء (اورواء) اى زى اورواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب
 الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وقح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان
 وبضمها النظر الحسن (سجاً) حذف منه كلمة لالكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله (والهمم
 قاصرة) مؤولة بالظرف نظراً الى قرب الحال من ظرف الزمان فصيح وقوعها صلة لما وهذا
 من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهرة اى اتنى حصول الشفاء والارواء
 عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى (والرغبات)

ووطأها من ذلك تصلبه في دفع ما نعى الزكاة معللين بان صلاته عليه السلام كانت سكننا لهم دون صلاته (ورفع مباتيه وشيد) يقال شيد البناء طوله (واقام الاود ورتق الفتق) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع ما تفرق من اموره (وسد الثلم) الخلل (وقام قيام الايد بامر دينهم ودينهم) الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح) جذبها (ودراً المفسد) دفعها (لاولاهم واخراهم) وكفاه في دفع المفسد ان قتل مسئلة الكذاب في خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقبى) اتبع (اثره) هو يتحرك الشاء ما يبق من رسم الشيء (والترزم وتبره) طريقته (خبروا) فقهروا (عنة الجبارة) هما جمع العاقى وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاؤا بدينه الآفاق واشرفت) الآفاق بذلك (كل الاشراف وزينوا المغارب والمشارق بالعارف) بالعلوم والاعتقادات الحق (ومحاسن الافعال) المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والباطلة) بكسر الباء وهى الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات (والبواطن من الزيف) وهو الميل الى العقائد الزائفة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهى التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهى سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافى) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنايه في ازهاق الباطل وافئاه (وتضاهى) تشابه (حسن غناه) نفعه وكفايته في اظهار الحق واعلاؤه (ماطلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال (وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه) من اوطانه (اونصر وآوى) في مكانه (وسلم) عليه وعلى آله واصحابه (تسلما كثيرا) وبعد في شرح بين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعنى ان كماله بعد تحصيله وتكملة نوعا بنوعه السمنى كالاول على الاطلاق انما هو (بمصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واثار الى انه قسمان اجد هما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثانى آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه تختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه والفضاء للسيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور اعنى الكمال الثانى (ونقصاته بفضل بعض افراده) اى افراد ذلك النوع (بعضا الى ان يعدوا احدهم بالذات) ولم ارامثال الرجال تفاوتت * الى المجد حتى عد الف بواحد * (بل يعد احدهم سماء والاخر ارضا) * الناس ارض بكل ارض * وانت من فوقهم سماء * واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوطاتها المستتعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله (والانسان مشارك لساير الاجسام في الحصول في الحيز) في المكان (والفضاء) الخالى عن التحيز (وللنباتات في الاغذاء والنشوء والنماء والحيوانات العجم في حياته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كلاله من حيث انه انسان بل انما هى كالات للجسم مطلقا او للجسم النامى او للحيوان (وامما يتميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما اعطى من القوة النطقية) التى هى كاله الاول النوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التى بها تفاضل افراده بعضها على بعض (من العقل) اى استعداد له لادراك العقولات (والعلوم الضرورية) الحاصلة له استعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما يبينها من المشاركات والمباينات (واهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك في درجات الكمال (وعلمه بما يمكن واستحاله فاذا كاله) الاشرف الاعلى انما هو (بتعقل العقولات) الاولى (واكتساب المجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كلاله معتد به ايضا لكن الكمالات العلية ارفع واسنى اذ لا كمال له كعرفته تعالى (والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بمحملتها متعسرة او متعذرة فلذلك) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرهما (افترق اهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اى تقسموا (امرهم بينهم زمرا) هو يفتح الباء جمع زمرة

الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع الجساسة وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المغوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصاري من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين العفو في القصاص الى غير ذلك (واوسطهم امة) الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا (واسد هم) اصوبهم (قبلة) فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد ما استقبل اليه (واشد هم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام اشد هم واقواهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قريته من الجن فلم يأمره الانخير (واكثرهم حكمة) علمية وعلمية كما يشهد به سيرته لمن تبعها (واعزهم نصرة) فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بالنص في العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفعه اي قبلت شفاعته (يوم المحشر) بكسر الشين من حشر المحشر وبحشر (حيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبيكم الله (ابي القاسم محمد بن عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه بقسم للناس حظوظهم في دينهم ودينهم وذكر الاب حينئذ مبالغة في مباشرة القسمة (وانزل معه) عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدار على كل لسان بكل مكان (كأبا عربيا مينا) اي ظاهرا اعجازا ومظهرا للاحكام من ابا بمعنى ظهر او اظهر (فاكل لباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا) مأخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية (كأبا) بدل من كأبا عربيا (كرما) مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصي (وقرأنا) مقرأ (قدما) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها (ذاغابات) هي اواخر السور (ومواقف) هي فواصل الآيات (محفوظا في القلوب) ويروى في الصدور (مقرأ) باللسن مكتوبا في المصاحف (وصف القرآن بالقديم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف بما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آيات القراءة واما ما اشتهر عن الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأ اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيرداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتبه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خضع هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتبه غالبا من قدامه او من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لاتقطاع الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف في اصله) بان تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (او وصفه) بان يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصاري تشديد ما نزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون (ولما توفاه) اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفى اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم) يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد نزل فيه وسجنها الاتي وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم و اشار الى ان اعتقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (واحقهم بخلافه واولاهم) فانه عليه السلام جعله خليفة له في امامة الصلاة حال حياته (فا برم قواعد الدين) احكمها (ومهد) بسطها

حديعة وإنما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ (ابدي) فانهما يذكرا ن غالبهما (توحد بالقدم
 والبقاء) ربط بالازلي على طريق الاستيناف بصيغة الفعل توحد بالقدم وذلك لا يتناقى كون صفاته
 الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدئي توحد بالبقاء فانه الباقى بذاته وما سواه
 انما هو باقى به وبارائه (وقضى) اى حكم (على ما عده بالعدم والفناء) هو العدم الطارىء على الوجود
 فهو اخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لما يذكروه من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما
 ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها (يحى ويبدى) من الابداء بمعنى الاهلاك (ويبدى ويبعد
 وينقص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشبهه (لا يجب عليه شئ) من الافعال كما يزعم اهل
 الاعتزال اذ لاحاكم فوجه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما سترفه
 (له الخلق والامر) له الابداء والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد) بحكمته لا مانع لمشيئته
 ولا اراد لحكمه (لا تطل افعاله بالاغراض والعلل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكمالها
 بغيره وثبوت علته لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها
 مشتملة على حكم ومصالح لا تخصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها (قدر الارزاق والاعمال
 في الازل) اشار به الى الفضله الذى يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينفع به حلالا كان او حراما والاجل
 يطلق على جميع مدة الشئ كالعمرو على آخره الذى بنقض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث
 اليهم الانبياء والرسول) اشاره الى مباحث النبوات وكلمة ثم للترخى في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام
 كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذى ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان
 ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المص والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب
 معه بل امر بمناجاة شرع من قبله كيوشع عليه السلام ملا (مصدق قائلهم) للانبياء والرسول (بالمعجزات
 المظاهرة والايات الباهرة) فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لا يحازه الناس
 عن الايمان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر
 اذا اضاء حتى غلب ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص
 وتوحيديه) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراج في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه
 (وبأمرهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الذاتية (وتمجيد) باثبات
 الكمالات الفعلية تكميلا للبعث اليهم في قوتهم النظرية (وببلغوا احكامهم) المتعلقة بافعالهم
 (اليهم) تكميلا لهم في قوتهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار
 الجحيم (فاقام بهم) على المكلفين (الحجة ووضح المحجة) فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله
 تعالى ثلثا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاق جبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا
 فانه معذور عند الاشاعة في ترك الاعمال والايمان ايضا (ثم ختمهم باجلهم قدرا) مرتبة وشرفا
 (واتمهم بدرا) شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى (واشرفهم نسبا) فان الله اصطفاه من اشرف
 القبائل كما نطق به الحديث المشهور (وازكاهم مغرسا) مكان غرس (واطيبهم منبأ) موضع نبات
 (واكرمهم محبدا) مكان اقامة من حند بالمكان بمحند اذا اقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله
 فان الاماكن لها مدخل في زكاهم الاخلاق وطهارتها واطيب الاوصاف ووسانتها وحسن الافعال وكرامتها
 وهى ازكى البلاد عن الشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام
 بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد
 واحبك الى وكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك خير ارض واحب ارض الله الى الله واقومهم ديننا
 واعدلهم ملة الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها اسمى
 ديننا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الاصار والتكاليف

الكواكب السبعة السيارة فان الفلكيين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض مثلهن) مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجمل الامر) اى حكمه او تديره (يتنزل بينهما) من السماء السابعة الى الارض السفلى (ببالغ حكيمته) التى هي اتقانه واحكامه فى علمه وفعله (وكرم بنى آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الفريزى) اى بالقوة المستعدة لادراك العقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا (والعلم الضرورى) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (واهلهم) جعلهم اهلا وفى نسخة الاصل واهله بتأويل الانسان (للتفكر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء فى مدارج الكمال) وذلك بان يرتقى اولاً من الضروريات الى مشاهدات النظريات ويسمى عقلا مستقدا ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة استحضارها متى اراد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه فى البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما فى الدار الدنيا فمستدير يرحل من الحيات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم امرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلى الذى هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الزسل (بالتفكر فى مخلوقاته) واحوالها (والتدبر لمصنوعاته) واطوارها وفى قوله (ليؤدبهم) اى التفكير والتدبر فيها مع ما فى حيزه نوع تفصيل لما اجله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات فى قوله العلى شانه وما يعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع (قديم) لاول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل اودار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتقانه فى آثاره الصادرة عنه (واحد) فى صفات الالهية لاشريك له فيها والا لاخل النظام المشاهد فى العالم (احد) فى حد ذاته لا تركيب فيه والالكان ممكنا وحادثا (فرد) لاشفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غيره (صمد) سيد يقصد فى الحوائج من صمد يصمد صمدا اى قصده (متره عن الاشياء) المشاركة له فى صفاته (والامثال) الموافقة اياه فى حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) اى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته (مبرا عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) اى فى الذات والصفات والافعال (غنى) فى جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لما سأتى من ان مقتضى لعله خصوصية ذاته والمصحح للعلمية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب غموم علمها اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء) اى لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل فى القلة فكيف بالزائد المشتل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينهما فوجب شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) اى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اى ابتدعه واصل الخرج هو الشق وانشأ بفعل كذا اى ابتداء بفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريد بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المتانق للالهية (تفرد بمتقنات الافعال) بالافعال المتفنة المحكمة الحالية عن الاختلال (واحاسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل اعنى تفرد على مفرد تنبيهها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرؤ عن النقائص (ازلى) هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست

عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا * واستهيموا برموز اشاراته الالامعة ولم يهتدوا اليها سبيلا * فاجتمع الى نفر من اجله الاحباب * المتطلعين الى سرائر الكتاب * واقتروا على ان اكشف لهم عن مخدراته الامتار * وابرزلهم من نقاب الحجاب هاتيك الاسرار * ليحتلوا باعينهم متبرجات بزينتها * متخففات بحساسن فطرته * فاسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق * ومستهديا الى سواء الطريق * وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذل من شوارده صحابها * ويميط عن خرائده نقابها * يهتدي به الشادى الى لب الالباب * ويطلع به الناشى على العجب العجيب * وضمته جميع ما يحتاج اليه * من بيان ما فيه وما له وما عليه * مراعى في ذلك شريطة الانصاف * مجتنباً عن طريقة الاعتساف * ولما تيسر لي اتمامه * وختم بالخير اختتامه * خبرته بالدعائم ابداه الله بالسلطنة العظمى * والخلافة الكبرى * وزاده بسطة في الفضل والتدنى * وشيد ملكه بخود لا قبل لها من العدى * وامده بمقبات من السموات العلى * يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين * ويبطل به الباطل ويشقى غيظ صدور قوم مؤمنين * ويجعل له لسان صدق في الآخرين * ويرفع مكانه يوم الدين * في اعلى عِلين * وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم * والحاقان الاعلم الاكرم * مالك رقاب الامم * من طوائف العرب والجم * المنخص من لدن حكيم عليم * بفضل جسيم * وخلق عظيم * ولطف عيم * شميل الورى الطافه * وعهم اعطافه * وصانهم اكنافه * من كل ما لا يرتضى * مكارمه لا تحصى * وما كرهه لا تستغنى (شر) ﴿مول عطاياه شمت فوق المدي﴾ ﴿وتباعدت عن رتبة الادراك﴾ ﴿الدرى والذرى خافا جوده﴾ ﴿قمصنا فى البحر والافلاك﴾ من الهما الى جنبه يجذله مكانا عليا * ومن اعرض عن بابهم يجذله نصيرا ولاوليا * اذاهم بمنقبه امضى * واذا عن له مكرمة اسرع البها ومضى (شر) ﴿عن مائه مثل السيوف صوارما﴾ ﴿لوم يكن للضار مات فلول﴾ ناشر العدل والاحسان على الانام * وباسط الامن والامان فى الايام * هو الذى رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها * وعمر رباغ الفضل والافضال بعد اندراسها * فسادت رياض العلوم الى زوائرها مخضرة الاطراف * وآضت حدائقها الى بهائنها من هرة الجوانب والاكفاف * ملجا سلاطين العالم بالاستحقاق * ومفخر اساطين بنى آدم فى الاكاف * السلطان المؤيد المنصور المظفر * غياث الحق والدولة والدين پير محمد اسكندر * خلد الله ملكه وسلطانه * وافاض على العالمين برة واحسانه * وهذا دعاء لا برد لاته * صلاح لاصناف البرية شامل * وها انا افوض فى المقصود * متوكلا على الصمد المعبود *

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

فاقول قال المص

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسم اولاً تيناً ثم قال (الحمد لله العلى شأنه) امره وحاله فى ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشأن لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجللى برهانه) بحته القاطعة التى نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكماله وهى آياته المنبثة فى الاكاف والانفس نجليها بصائر اولى الابصار وتشاهد بها اسراراً بضيق عن تصويرها نطق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجرى فى ملكوته الا ما يشاء (الكامل حوله) قوته المجولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافتاء اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذى خلق سبع سموات) هى افلاك



*** شرح المواقف ***

*** بسم الله الرحمن الرحيم ***

سبحان من تقدست سبحات جلاله عن سمة الحدوث والازوال * وتنزهت سرادقات
جلاله عن وصمة التغير والانتقال * ثلاث على صفحات الموجودات انوار جبروته
وسلطانه * ونهلت على وجنان الكائنات آثار ملكوته واحسانه * تحيرت العقول
والافهام في كبرياء ذاته * وتولعت الاذهان والاوهام في بدياء عظمة صفاته * يامن
دل على ذاته بذاته * وشهد بوحدايته نظام مصنوعاته * صل على نبيك المصطفى *
ورسولك المجتبي * محمد المبعوث بالهدى * الى كافة الورى * وعلى آله البررة الاتقياء *
واصحابه الخيرة الاصفياء * ماتعاقبت الظلم والضياء * (وبعد) فان اتفع المطالب حالا
وما لا * وارفع المآرب منقبة وكالا * واكمل المناصب مرتبة وجلالا * وافضل
الراغب ابهة وجلالا * هو المعارف الدينية * والمعالم البقية * اذ بدور عليها
الفوز بالسعادة العظمى * والكرامة الكبرى * في الآخرة والاولى * وعلم الكلام
في عقائد الاسلام * من بينها اعلاها شاننا * واقواها برهاننا * واوثقها بنايانا * واوضحها
نبيانا * فانه مأخذها واساسها * واليه يستند اقتناسها واقتباسها * بل هو كما
وصف به رئيسها ورأسها * ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعبرة * والف فيه
من الزبر المهدبة المحررة * كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده على
اهمها واوالها * ومن شعبه وفوائده على الطفها واسناها * ومن دلائله العقلية
على اعمدها واجلاها * ومن شواهد النقلة على افيدها واجداها * وكيف لا وقد
انطوى على خلاصة ابحار الافكار * وزبدة نهاية العقول والانظار * ومحصل ما لخصه
لسان التحقيق * وملخص ما حرره ببيان التدقيق * في ضمن عبارات رائعة معجزة *
واشارات شائقة موجزة * فصار بذلك في الاشتهار * كالشمس في رابعة النهار *
واستمال اليه بصائر اولى الابصار * من اذ كياه الامصار والاقطار * فاستهتر واكنوز

عباراته

شرح شريف للسيد السند علي المواقف للعلامة عضد الله
والدين عبسد الرحمن بن احمد الايحي القاسمي
من فضلاء عصره وفريده ماله نفعنا
الله بهما واجزل المولى
مثنويات مؤلفهما

م

المقصد الثالث الكفر	٥٩٧	الملا شكة	٥٥٠
تذنب في تفصيل الكفار	٥٩٧	المقصد التاسع في كرامات الاولياء	٥٧٨
المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة	٥٩٧	المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد	٥٧٩
من اهل القبلة مؤمن	٥٩٩	الاول في اعادة المعدوم	٥٧٩
احجج من زعم انه منافق بوجهين	٦٠٠	المقصد الثاني في حشر الاجساد	٥٨١
احجج المعتزلة بوجهين	٦٠٠	تذنب هل يعلم الله الاجزاء البدنية الخ	٥٨٢
المقصد الخامس في ان المخالف للحق	٦٠٠	المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء	٥٨٢
من اهل القبلة هل يكفر ام لا	٦٠١	المنكرين لحشر الاجساد	٥٨٣
وفيه ابحاث	٦٠٣	في معنى النسخ والنسخ والفسخ	٥٨٤
المرصد الرابع في الامامة ومباحثها	٦٠٣	المقصد الرابع في الجنة والنار	٥٨٤
وفيه مقاصد	٦٠٣	المقصد الخامس في فروع للمعتزلة	٥٨٤
الاول في وجوب نصب الامام	٦٠٥	اما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب	٥٨٤
المقصد الثاني في شروط الامامة	٦٠٦	جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب	٥٨٤
المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة	٦٠٨	الكبيرة	٥٨٥
المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله	٦٠٨	البحث الثاني انه اذا علم الذنب الخ	٥٨٥
صلى الله تعالى عليه وسلم	٦١٣	المقصد السادس في تقرير مذهب	٥٨٦
تذنب امامة الائمة الثلاثة تعلم ببعض الوجوه	٦١٤	اصحابنا في الثواب والعقاب	٥٨٧
المقصد الخامس في افضل الناس بعد	٦١٤	المقصد السابع في الاجباط	٥٨٧
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم	٦١٦	المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر	٥٨٨
الاجماع منعقد على ان الانبياء افضل	٦١٦	المقصد التاسع في شفاة محمد صلى الله	٥٨٨
من الاولياء	٦١٧	تعالى غلبة وسلم	٥٨٩
المقصد السادس في امامة المفضول	٦١٧	المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان	٥٨٩
مع وجود الفاضل	٦١٨	الاول في حقيقتها	٥٨٩
المقصد السابع يجب تعظيم الصحابة كلهم الخ	٦١٨	البحث الثاني في احكامها	٥٩٠
خاتمة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	٦١٩	المقصد الحادي عشر احياء الموتى	٥٩٠
تذيل في ذكر الفرق	٦٢٠	في قبورهم	٥٩٢
المعتزلة	٦٢٤	المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به	٥٩٣
الشيعة	٦٢٩	الشرع حق	٥٩٣
الخوارج	٦٣١	واعلم ان الصراط جسر ممدود على متن	٥٩٣
المرجئة	٦٣٣	جهنم	٥٩٣
التجارية	٦٣٣	المرصد الثالث في الاسماء وفيه مقاصد	٥٩٣
الجبرية	٦٣٣	الاول في حقيقة الايمان	٥٩٦
المشبهة	٦٣٤	المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد	٥٩٦
الفرقة الناجية	٦٣٤	وينقص	٥٩٦

- ٥٠٦ المسلك الثاني هو العقل
 ٥٠٦ ثم الاعتراض عليه من وجوه
 ٥٠٩ المقام الثاني في وقوع الرؤية
 ٥٠٩ والمعتمد فيه مسلكان
 ٥٠٩ الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الخ
 ٥١١ المسلك الثاني في اثبات الوقوع
 ٥١١ المقام الثالث في شبه التكرين وردھا
 ... وتنقسم الى عقلية وفعلية
 ٥١١ الاولى شبهة الموانع
 ٥١١ وشرائط الرؤية ثمانية
 ٥١٣ الثانية شبهة المقابلة
 ٥١٣ الثالثة شبهة الانطباع
 ٥١٣ واما الشبه السمعية فاربع
 ٥١٣ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار
 ٥١٣ الثانية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية
 ... الا وقد استعظمه
 ٥١٤ الثالثة قوله تعالى لن تراني
 ٥١٤ الرابعة قوله تعالى وما كان لبشر الخ
 ٥١٤ تذيب الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية
 ٥١٤ المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله
 ... والكلام في الوقوع والجواز
 ٥١٥ المرصد السادس في افعاله تعالى
 ... وفيه مقاصد
 ٤١٥ الاول في ان افعال العباد واقعة بقدره
 ... الله تعالى وحدها
 ٥١٥ جوز الاستاذ اجتماع المؤثرين على
 ... اثر واحد
 ٥١٩ واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم
 ٥٢٠ المقصد الثاني في التوليد وفروعه
 ٥٢٤ المقصد الثالث في البحث عن امور صرح
 ... بها القرآن وانعقد الاجماع عليها
 ٥٢٥ المقتول عند اهل الحق ميت باجله
 ٥٢٥ مبحث الرزق
 ٥٢٦ مبحث الاسعار
 ٥٢٦ المقصد الرابع انه تعالى مرید لجميع الكائنات
 ٥٢٨ خاتمة في القضاء والقدر
 ٥٢٩ المقصد الخامس في الحسن والقبح
- ٥٣٥ المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجعت على
 ... ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
 ٥٣٦ حكاية الاخوة الثلاثة
 ٥٣٧ المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز
 ... عندنا
 ٥٣٨ المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست
 ... معلة بالاعراض
 ٥٣٩ المرصد السابع في اسماء الله وفيه مقاصد
 ٥٤٠ الاول الاسم غير التسمية
 ٥٤٠ المقصد الثاني في اقسام الاسم
 ٥٤١ المقصد الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية
 ٥٤٤ الموقف السادس في السمعيات وفيه مرصد
 ٥٤٥ المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد
 ٥٤٥ الاول في معنى النبي
 ٥٤٧ المقصد الثاني في حقيقة المجزة
 ٥٤٧ والبحث فيها عن امور ثلاثة عن شرائطها
 ... وكيفية حصولها ووجه دلالتها
 ٥٥٠ تذيب من الناس من انكر امكان المعجزة الخ
 ٥٥٠ المقصد الثالث في امكان البعثة
 ٥٥٤ في معنى الطلسم
 ٥٥٧ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه
 ... وسلم وفيه مسالك
 ٥٥٧ المسلك الاول وهو العدة انه ادعى النبوة
 ٥٥٨ الفصل الاول في وجه اعجازه
 ٥٥٨ هل رتب البلاغة متناهية ام لا
 ٥٥٩ الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه
 ٥٦١ الخلاف في البسملة
 ٥٦٥ المسلك الثاني الاستدلال باحواله قبل النبوة
 ... الخ
 ٥٦٥ المسلك الثالث اخبار الانبياء المتقدمين عن
 ... نبوته
 ٥٦٥ المسلك الرابع انه عليه السلام ادعى بين قوم
 ... لا كتاب لهم ولا حكمة
 ٥٦٧ المقصد الخامس في عصمة الانبياء
 ٥٧٥ المقصد السادس في حقيقة العصمة
 ٥٧٦ المقصد السابع في عصمة الملائكة
 ٥٧٦ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على

٤٨٨ البحث الثاني ان علمه تعالى يم المفهومات كلها	٤٧١ الاول انه تعالى ليس في جهة ولا في مكان
٤٩١ تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى لما هي	٤٧٣ المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم
... وانكره المعتزلة لوجوه	٤٧٤ المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرًا
٤٩٢ المقصد الرابع في انه تعالى حي	... ولا عرضا
٤٩٢ المقصد الخامس في انه تعالى مريد وفيه بحثان	٤٧٤ المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان
٤٩٢ البحث الاول في اثبات الارادة	٤٧٤ تنبيه يعلم مما ذكرنا اناسواء قلنا العالم
٤٩٣ البحث الثاني ارادته تعالى قديمة	... حادث الخ
٤٩٤ خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه	٤٧٥ المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره
... تعالى مريدا	٤٧٥ تنبيه كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفاته
٤٩٤ المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير	... في غيره
٤٩٥ المقصد السابع في انه تعالى متكلم	٤٧٥ المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم
٤٩٨ تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا	... بذاته حادث
٤٩٨ تفرغ على ثبوت الكلام لله تعالى	٤٧٨ المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى
٤٩٩ واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق	... لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة
... كلام الله تعالى	٤٧٨ المرصد الثالث في توحيد تعالى
٤٩٩ المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه	٤٧٩ المرصد الرابع في الصفات الوجودية
... مقدمة ومسائل	... وفيه مقاصد
٤٩٩ الاولى البقاء	٤٧٩ الاول في اثبات الصفات على وجه
٥٠٠ تنبيه في اثبات البقاء	... عام
٥٠٠ الصفة الثانية القدم	٤٨٠ تفصيل صفة العلم
٥٠١ الثالثة الاستواء	٤٨٠ كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته
٥٠١ الرابعة الوجهة	٤٨١ المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان
٥٠١ الخامسة اليد	٤٨١ الاول في انه تعالى قادر
٥٠٢ السادسة العينان	٤٨٢ اخرج الحكماء على ايجابه بوجوه
٥٠٢ السابعة الجنب	٤٨٣ القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
٥٠٢ الثامنة القدم	٤٨٤ فروع على اثبات القدرة عندنا
٥٠٢ التاسعة الاصبع	٤٨٤ تنبيه القدرة صفة زائدة
٥٠٢ العاشرة اليمين	٤٨٤ البحث الثاني في ان قدرته تعالى نعم
٥٠٢ الحادية عشرة التكوين	... سائر الممكنات
٥٠٣ المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى	٤٨٥ اعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني
... وفيه مقصدان	... عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم
٥٠٣ المقصد الاول في الرؤية	... الاصول فرق
٥٠٣ المقام الاول في صحة الرؤية	٤٨٦ المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه
٥٠٣ المسلك الاول النقل والعمدة في ذلك قوله	... بحثان
... تعالى رب ارنى الخ	٤٨٦ البحث الاول في اثباته
٥٠٣ والاحتجاج به من وجهين	٤٨٦ مسلكا المتكلمين في ذلك
٥٠٤ الاعتراض على الوجه الاول	٤٨٧ مسلكا الحكماء فيه

٤٣٣	الاولى الحس المشترك	٤٥٦	الاول في النفوس الفلكية
٤٣٤	الثانية الخيال	٤٥٧	المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية
٤٣٤	القوة الوهمية	...	مجردة
٤٣٥	الرابعة القوة الحافظة	٤٥٩	خاتمة في رواية مذاهب المتكربين ليجرد
٤٣٥	الخامسة التخيّل	...	النفوس الناطقة
٤٣٥	ولتختم هذا النوع بإبحاث	٤٥٩	المقصد الثالث في ان النفس الناطقة حادثة
٤٣٥	خاتمة لأبحاث النوع الثاني	٤٦٠	تنبيه قال ارسطو كل حادث لابد له من شرط
٤٣٦	النوع الثالث القوى الفاعلة	...	حادث وفيه ابطال التناسخ
٤٣٦	القسم الثالث في النفس الانسانية	٤٦١	المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن
...	وقواها	٤٦١	المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد
٤٣٧	القوة النظرية والقوة العملية	٤٦١	الاول في اثباته
٤٣٧	الضحك والحجل والحياء	٤٦٢	المقصد الثاني في ترتيب الموجودات
٤٣٧	القسم الخامس في المركبات التي لا مزاج لها	...	على رأيهم
٤٤١	المرصد الثاني في غوارض الاجسام	٤٦٣	المقصد الثالث في احكام العقول
...	وفيه مقاصد	...	وهي سبعة
٤٤١	الاول في ان الاجسام محدثة	٤٦٥	خاتمة في الجن والشياطين
٤٤٢	لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها	٤٦٥	الموقف الخامس في الالهيات وفيه سبعة
...	مسالك	...	مرصد
٤٤٥	اخرج الخصم على القدم بشبه اربع	٤٦٥	المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد
٤٤٧	المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد	٤٦٥	المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك
...	وجوده	٤٦٦	المسلك الاول للمتكلمين
٤٤٧	المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا	٤٦٦	المسلك الثاني للحكماء
...	للنظام	٤٦٦	المسلك الثالث لبعض المتأخرين
٤٤٨	المقصد الرابع الجواهر بمتنوع عليها	٤٦٨	المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجة
...	اتداخل	٤٦٨	المسلك الخامس وهو قريب مما قبله
٤٤٨	المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة	٤٦٩	المسلك السادس ما اشار اليه بعض
...	حيزه ملازم متان	...	الفضلاء
٤٤٩	المقصد السادس الجسم هل يخلو عن	٤٦٩	في ذكر شبهات كثيرة
...	العرض وضده	٤٦٩	خاتمة للمقصد الاول
٤٥٠	المقصد السابع الابعاد متناهية	٤٧٠	المقصد الثاني في ان ذاته تعالى بخالفة
٤٥١	برهان الموازنة	...	لسائر الذوات
٤٥٣	البرهان البسلي	٤٧١	تنبيه نقبل عن الحكماء انهم قالوا ذاته
٤٥٤	برهان الترس وبرهان التطبيق	...	تعالى وجوده المشترك
٤٥٥	المقصد الثامن جواز التكلمون وجود	٤٧١	المقصد الثالث في ان وجوده نفس
...	عالم آخر الخ	...	ماهيته اوزائد
٤٥٦	المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة	٤٧١	المرصد الثاني في تنزيهه تعالى وفيه
...	وفيه مقاصد	...	مقاصد

٣٩٨	الاول في الهلال والبدر	٠٠٠	السبعة
٣٩٩	المقصد الثاني في خسوف القمر	٤١٧	القسم الثاني غير المنطرفة
٣٩٩	المقصد الثالث في خسوف الشمس	٤١٧	الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه
٤٠٠	المقصد الرابع في محو القمر	٠٠٠	مقدمة وثلاثة اقسام
٤٠٠	المقصد الخامس في المجرة	٤١٧	المقدمة في تعريف النفس
٤٠٠	القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد	٤١٨	تنبهات
٤٠٠	الاول المتأخرون على انها اربعة اقسام	٤١٩	النفس الغلظية
٤٠٢	المقصد الثاني زعموا ان الارض كرية	٤١٩	القسم الاول في النفس النباتية وهي اربع
٤٠٣	المقصد الثالث قالوا والماء كرى ايضا	٤١٩	الغازية والنامية
٤٠٣	المقصد الرابع الارض في وسط الكل	٨٢٠	المولدة والمصورة
٤٠٣	المقصد الخامس لبس للارض عند الافلاك	٤٢١	القوة الجاذبة
٠٠٠	قدر محسوس	٤٢١	الهاضمة
٤٠٤	المقصد السادس الارض ساكنة وقيل هاوية	٢٢	ثم للهضم مراتب اربع
٤٠٥	المقصد السابع ما يوازي من الارض	٤٢٢	الاولى في المعدة
٠٠٠	معدل النهار الخ	٤٢٢	الثانية في الكبد
٤٠٧	المقصد الثامن سبب الصبح كره البخار تنكيف	٤٢٣	الثالثة في العروق
٠٠٠	بالضوء	٤٢٣	الرابعة في الاعضاء
٤٠٧	المقصد التاسع في الارض تلال ووهاد الخ	٤٢٣	تنبهات
٤٠٨	المقصد العاشر في سبب تكون الجبال	٤٢٣	الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم
٤٠٨	المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة	٠٠٠	فضلا
٠٠٠	تقبل الكون والفساد	٤٢٣	الثاني في بيان معنى الغذاء
٤٠٩	المقصد الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر	٤٢٤	القوة الماسكة
٠٠٠	هي الاركان	٤٢٤	القوة الدافعة
٤١٠	المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع	٤٢٤	تنبيه في اثبات تعدد القوى وتغايرها
٤١٠	القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج	٤٢٥	تنبيهات آخران
٠٠٠	وفيه ثلاثة فصول	٤٢٦	القسم الثاني في النفس الحيوانية وهي اما
٤١٠	الفصل الاول في المزاج وفيه مقاصد	٠٠٠	مدركة واما محركة والمدركة اما ظاهرة واما
٤١٠	الاول قالوا الصورة الجسمية تفعل ولا	٠٠٠	باطنة فهذه انواع ثلاثة
٠٠٠	في مادتها الخ	٤٢٦	النوع الاول القوى المدركة الظاهرة وهي
٤١٠	تعريف المزاج بانه كيفية متشابهة الخ	٠٠٠	المشاعر الخمس
٤١٢	تنبيه على مذاهب في المزاج	٤٢٦	الاول البصر
٤١٣	المقصد الثاني في اقسام المزاج	٤٣٠	المشعر الثاني السمع
٤١٣	اعتدال حقيق واعتدال طي	٩٣٠	المشعر الثالث قوة الشم
٤١٥	انفقوا على ان اعدل انواع المركبات نوع	٤٣٠	المشعر الرابع الذوق
٠٠٠	الانسان	٤٣١	المشعر الخامس اللمس
٤١٦	الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات	٤٣١	تنبيهات
٠٠	وينقسم الى قسمين	٤٣١	وههنا ابحاث
٤١٦	القسم الاول المنطرفة وهي الاجساد	٤٣٣	النوع الثاني القوة المدركة الباطنة وهي خمس

٣٥٠	المقدمة في تعريفه وتقسيمه	٣٢٢	المقصد السابع في اختلافات للمعتزلة
٣٥٢	المقصد الاول في الجسم وفيه فصول	...	في احكام الاكوان
٣٥٢	الفصل الاول في بيان حقيقته واجزائه	٣٢٤	الفصل الثاني في مباحث الاين على رأى
...	وفيه مقاصد	...	الحكماء وفيه مقاصد
٣٥٢	الاول في حده	٣٢٤	الاول الجسم اما ان يكون متحركا
٣٥٥	المقصد الثاني ليس الجسم بمجموع اعراض	...	اولا يكون
...	مجمعة	٣٢٦	المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة
٣٥٦	المقصد الثالث الجسم البسيط يقبل القسمة الخ	...	تقال لمعينين
٣٥٧	المقصد الرابع في حجة المتكلمين على مذهبهم	٣٢٨	المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من
...	وهي نوعان	...	المقولات عندهم
٣٥٧	النوع الاول ان ينين اولان كل منقسم الخ	٣٣٥	المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست
٣٥٩	النوع الثاني ان ينين تركب الجسم منها الخ	...	هي الجسمية ولا الطبيعية
٣٦١	المقصد الخامس حجة الحكماء على ان الجسم	٣٣٦	المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة
...	البسيط واحد الخ	٣٣٦	المقصد السادس قد علمت ان الحركة متعلقة
٣٦٥	المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء	...	بامور ستة فوجدتها الخ
...	في الاجسام البسيطة الطباع	٣٣٨	المقصد السابع اخر كات منها ما هي متضادة
٣٦٦	المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهبول	٣٣٨	المقصد الثامن تضاد الحركة ليس لتضاد
...	والصورة	...	ما فيها
٣٧٠	المقصد الثامن في تفريعات لهم على	٣٤٠	تنبيه في المبدأ والمنتهى
...	الهبول	٣٤٢	المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات
٣٧٦	الفصل الثاني في اقسام الجسم واحكام	٣٤٢	المقصد العاشر ما يوصف بالحركة الخ
...	كل قسم منها وفيه مقدمة واقسام	٣٤٣	المقصد الحادي عشر الحركة اما سريعة الخ
٣٧٦	المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب	٣٤٤	المقصد الثاني عشر علة البطء
٣٧٩	القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد	٣٤٥	المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء
٣٧٩	الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك تسعة	...	والجبا في الى ان ينين كل حركتين
٣٨٠	المقصد الثاني في المحدد	...	سكونا
٣٨٢	ثم له اى للمحدد احكام	٣٤٦	المقصد الخامس في الاضافة وفيه
٣٩٠	المقصد الثالث في فلك الثوابت	...	مقاصد
٣٩٠	ولتختتم هذا البحث بفائدتين	٣٤٦	الاول الابوة
٣٩٠	الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم	٣٤٦	المقصد الثاني للمضاف خواص
٣٩١	الثانية الموافق المركز قطع عند مركز الارض الخ	٣٤٧	المقصد الثالث الاضافة لا تستقل
٣٩٢	المقصد الرابع في فلك الشمس	...	بوجودها
٣٩٣	المقصد الخامس في افلاك القمر	٣٤٧	المقصد الرابع تلحق الاضافة تقسيمات
٣٩٥	تنبيه	٣٤٨	المقصد الخامس ومن اقسام المضاف
٣٩٥	المقصد السادس في الافلاك الخمسة الباقية	...	التقدم والتأخر
...	السماة بالتحيرة	٣٥٠	الموقف الرابع في الجوهر وفيه مقدمة
٣٩٨	القسم الثاني في الكواكب وفيه مقاصد	...	ومراصد

٢٨٨	المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم	٣٠٤	المقصد الحادى عشر القدرة المحركة
...	علما لامعوم له	...	يمنة ويسرة هل تقدر على التصعيد
٢٨٨	المقصد السادس عشر محل العلم الحادث	٣٠٤	المقصد الثانى عشر القدرة مغايرة للمزاج
...	غير متعين عقلا	٣٠٥	المقصد الثالث عشر الخلق ملكة تصدر
٢٨٩	النوع الثالث الارادة وفيها مقاصد	...	عنها الخ
...	الاول في تعريفها	٣٠٦	خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر
٢٨٩	المقصد الثانى الارادة القديمة توجب	٣٠٦	الحبة والرضا والترك والعزم
...	المراد	٣٠٧	النوع الخامس بقية الكيفيات النفسانية
٢٩٠	المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة	...	وفيه مقصدان
...	باعتقاد النفع او يميل يتبعه	٣٠٧	الاول اللذة والالم
٢٩٠	المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة	٣١٠	المقصد الثانى الصحة والمرض
٢٩١	المقصد الخامس انها غير التنى	٣١٢	الفصل الثالث من فصول الكيف
٢٩١	المقصد السادس قال الشيخ ارادة الشيء	...	في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه
...	كراهة ضده	...	مقصدان
٢٩٢	المقصد السابع قال القاضى وابو عبد الله	٣١٢	الاول انها عارضة للكم اما وحدها او مع
...	البصرى الارادة تفيد متعلقها صفة	...	غيرها وفيه تحقيق معنى الزاوية
٢٩٣	النوع الرابع القدرة وفيه مقاصد	٣١٣	المقصد الثانى قال المهندسون الخط
٢٩٠	الاول في تعريف القدرة	...	المستقيم الخ
٢٩٣	المقصد الثانى هل يجوز مقدور بين قادرين	٣١٤	تنبية
٢٩٤	المقصد الثالث ان القدرة صفة وجودية	٣١٤	الفصل الرابع في الكيفيات الاستعدادية
٢٩٤	المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها	٣١٥	المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة
...	اى القدرة الحادثة	...	وفصلان
٢٩٤	المقصد الخامس قال الشيخ القدرة الحادثة	٣١٥	المقدمة اثبت الحكماء المقولات التسببية
...	مع الفعل	٣١٦	الفصل الاول في مباحث المتكلمين في الاكوان
٢٩٧	فروع للمعتزلة	...	وفيه مقاصد
٢٩٧	المقصد السادس المنوع عن الفعل	٣١٦	الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات
...	هل هو قادر عليه	...	النسبية فقد اعترفوا بالابن وسموه بالكون
٢٩٨	المقصد السابع قال الشيخ انها اى القدرة	٣١٧	تنبية
...	لا تتعلق بالضدين	٣١٧	المقصد الثانى انواع الكون اربعة السكون
٢٩٩	المقصد الثامن العجز عرض مضاد للقدرة	...	والحركة والافتراق والاجتماع
٣٠٠	المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم	٣١٨	المقصد الثالث الكون وجوده ضرورى
...	او للارادة	٣١٩	المقصد الرابع فيما اختلف في كونه متحركا
٣٠٠	المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة	٣١٩	المقصد الخامس اتفقوا على انه يجوز
٣٠١	واما الرؤيا فخيال باطل	...	وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر
٣٠٢	فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز	٣٢٠	فروع في الاجتماع والافتراق
		٣٢٢	المقصد السادس من لم يجعل الهامة كونا الخ

٢٤٠	تفسير السيلان	٢٦٦	المقصد الرابع هل يمكن الجمع بين الساكنين
٢٤١	المقصد الثالث في الاعتماد وفيه مباحث	٢٦٦	انواع الرابع المذوقات وهي الطعوم وفيها
٢٤٢	مبحث الجهات الست	...	مقصدان
٢٥٢	المقصد الرابع الصلابة واللين	٢٦٦	الاول ان اصولها تسعة
٢٥٢	المقصد الخامس الملاسة والخشونة	٢٦٩	المقصد الثاني هذه هي الطعوم البسيطة
٢٥٢	النوع الثاني المبصرات وفيه قسمان	...	ويتركب منها طعوم لانهاية لها
٢٥٣	القسم الاول في الالوان وفيه مقاصد	٢٧٠	النوع الخامس في الشمومات
٢٥٣	المقصد الاول قال بعض لوجود للون	٢٧٠	الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية وهي
٢٥٣	وقد يحدث البياض لوجوه خمسة	...	انواع
٢٥٥	المقصد الثاني قال ابن سينا الضوء شرط	٢٧٠	النوع الاول في الحياة وفيها مقاصد
...	وجود اللون	٢٧٠	الاول في تعريفها
٢٥٦	المقصد الثالث الظلمة	٢٧١	المقصد الثاني في شرطها
٢٥٦	فرع يتعلق بالظلمة	٢٧٢	المقصد الثالث فيما يقابل الحياة
٢٥٦	القسم الثاني في الاضواء وفيه مقاصد اربعة	٢٧٢	النوع الثاني العلم وفيه مقاصد
٢٥٦	الاول ان الضوء اجسام صغار	٢٧٢	الاول في تعريف العلم
٢٥٧	فرع على بطلان كون الضوء	٢٧٥	المقصد الثاني العلم الواحد الحادث هل يجوز
...	جسما	...	تعلقه بمعلومين
٢٥٩	المقصد الثاني في مراتبه اى الضوء	٢٧٧	المقصد الثالث الجهل المركب
٢٥٩	المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء	٢٧٨	المقصد الرابع في الجهل والسهو والتسبان
٢٦٠	المقصد الرابع ان ثمة شيئا غير الضوء يترقق	٢٧٨	المقصد الخامس ادراك الحواس الخمس
٢٦٠	النوع الثالث الشمومات وهي الاصوات	...	عند الشيخ علم بتعلقها
...	والحروف	٢٧٩	المقصد السادس الحكماء قالوا الصور
٢٦٠	ومباحثه قسمان القسم الاول في الصوت	...	العقلية تمتاز عن الخارجية
...	وفيه مقاصد	٢٨١	المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي
٢٦٠	المقصد الاول قد اشتهرت عند بعضهم ماهيته	...	واجبالي
٢٦١	المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء	٢٨٢	فرعان
٢٦٢	المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج	٢٨٣	المقصد الثامن الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم
٢٦٣	المقصد الرابع الهواء اذا صاد جسم الخ	...	بالقوة
٢٦٣	فرعان على القول بوجود الصدى	٢٨٣	المقصد التاسع العلم اما فعلى واما انفعالي
٢٦٤	القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد	٢٨٣	المقصد العاشر مراتب العقل اربع
...	اربعة	٢٨٥	المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف
٢٦٤	الاول عرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض	٢٨٥	المقصد الثاني عشر كل علمين تعلقا بمعلومين
...	للصوت	...	فهما مختلفان
٢٦٥	المقصد الثاني الحروف تنقسم من	٢٨٦	المقصد الثالث عشر هل ينقلب الضروري
...	وجوه	...	نظريا والنظري ضروري
٢٦٥	المقصد الثالث هل يمكن الابتداء	٢٨٧	المقصد الرابع عشر هل يستند العلم
...	بالساكن	...	الضروري

١٧٢	المقصد الثالث يجوز عندنا استناد آثار	١٩٩	المقصد السابع ذهب الشيخ و متبعوه
...	متعددة الى مؤثر واحد بسيط	...	الى ان العرض لا يتق زمانين
١٧٤	المقصد الرابع قال الحكماء البسيط لا يكون	٢٠٢	المقصد الثامن العرض الواحد لا يقوم
...	قابلا وفاعلا	...	بمحلي ضرورة
١٧٥	المقصد الخامس قال الحكماء القوة	٢٠٣	المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد
...	الجسمانية لا تفيد اثر غير متناه في المدة	٢٠٣	الاول الكم له خواص ثلاث
...	ولا في الشدة ولا في العدة	٢٠٥	المقصد الثاني في اقسامه
١٧٧	المقصد السادس الدور ممتنع	٢٠٥	المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية الخ
١٧٩	المقصد السابع العلة مع المعلول الخ	٢٠٧	المقصد الرابع الكم اما بالذات واما
١٧٩	المقصد الثامن التسلسل محال	...	بالعرض
...	لوجوه	٢٠٧	المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد
١٨٤	المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة	...	وفيه تفصيل الوحدة والكمية
...	وشرطها	٢٠٩	المقصد السادس انهم انكروا المقيدار
١٨٤	المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول	٢١٠	المقصد السابع انهم انكروا الزمان
...	على اصطلاح مثبتى الاحوال وفيه	٢١٦	المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه
...	مسائل	...	مذاهب
١٩٠	الموقف الثالث في الاعراض وفيه	٢١٩	المقصد التاسع في المكان
...	مقدمة ومراصد	٢٢١	فهذه ثلاثة احتمالات الاحتمال الاول انه
١٩٠	المقدمة في تقسيم الصفات	...	السطح الباطن من الخاوى
١٩١	المرصد الاول في انجائه الكلية وفيه	٢٢٣	الاحتمال الثاني انه بعد وجوده ينفذ فيه
...	مقاصد	...	الجسم
١٩١	الاول في تعريف العرض	٢٢٧	الاحتمال الثالث انه البعد المفروض وهو
١٩٢	المقصد الثاني في اقسامه عند	...	الخلام
...	التكلمين	٢٣٣	المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة
١٩٢	المقصد الثالث في اقسامه عند	...	وفصول
...	الحكماء	٢٣٤	المقدمة في تعريف الكيف واقسامه
١٩٣	في تفصيل المقولات	٢٣٥	الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة
١٩٦	المقصد الرابع في اثبات العرض	٢٣٥	وانواع الكيفيات خمسة
١٩٦	المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل	٢٣٥	النوع الاول للموسسات وفيه مقاصد
...	من محل الى محل	٢٣٦	الاول في الحرارة وفيها مباحث
١٩٧	المقصد السادس لا يجوز قياس العرض	٢٣٩	المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة
...	بالعرض عند اكثر العلماء	...	وفيها مباحث



١٠٠	المقصد الرابع في الوجود الذهني	١٢٨	الاول في تصوراتها
١٠٣	المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز ام لا	١٢٩	المقصد الثاني ان هذه امور اعتبارية
١٠٣	المقصد السادس في ان العدوم شيء ام لا	٠٠٠	لا وجود لها في الخارج
١٠٤	برهان التطبيق والنقض عليه	١٣١	في الفرق بين جهة القضية
١٠٧	في مجعولية الماهية	١٣٣	المقصد الثالث في ابحاث الواجب لذاته
١٠٧	خاتمة للمقصد السادس في معنى الشيء	١٣٤	المقصد الرابع في ابحاث الممكن لذاته
١٠٩	المقصد السابع الحال وهو الواسطة بين	١٣٥	بحث ترجيح احد المتساويين وعدمه
٠٠٠	الموجود والمعدوم	١٣٦	شبه المنكرين عدة الخ
١١١	خاتمة للمقصد السابع في تفرعات القائلين	١٤٣	المقصد الخامس في ابحاث القديم
٠٠٠	بالحال	١٤٨	المقصد السادس في ابحاث الحدوث
١١٢	المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد	١٤٩	في الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي
١١٢	الاول في تميز الماهية عما عداها	١٥١	المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد
١١٣	المقصد الثاني في اعتبار الماهية بالقياس	١٥١	الاول الوحدة تساو في الوجود
٠٠٠	الى عوارضها	١٥٢	المقصد الثاني قد اختلف في وجودها
١١٤	المقصد الثالث الماهية المجردة موجودة	١٥٣	المقصد الثالث مقابلة الوحدة والكثرة
١١٤	المقصد الرابع الماهية اما بسبب	٠٠٠	ليست ذاتية
٠٠٠	او مركبة	١٥٥	المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع
١١٥	المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية	٠٠٠	متخالفة بالماهية
٠٠٠	المركبة	١٥٥	المقصد الخامس في اقسام الواحد
١١٦	المقصد السادس الماهيات هل هي مجعولة	١٥٧	المقصد السادس الوحدة تنوع الخ
٠٠٠	ام لا	١٥٧	المقصد السابع الاثنان هما الغيران
١١٨	المقصد السابع للمركب اما ذات واما صفة	١٥٩	المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان
١١٨	المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية	١٦٠	المقصد التاسع الاثنان عند اهل الحق
٠٠٠	مركبة اذا علم انها متشاركة	٠٠٠	ثلاثة اقسام
١١٩	المقصد التاسع لابد في تركيب الماهية	١٦٣	المقصد العاشر كل متمثلين فانهما
٠٠٠	من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض	٠٠٠	لا يجتمعان
١٢٠	المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر	١٦٤	المقصد الحادي عشر المتقابلان لا يجتمعان
٠٠٠	وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض	٠٠٠	في زمان واحد
١٢١	بيان صحة الجمل	١٦٧	خاتمة التقابل بالذات انما هو بين السلب
١٢٤	المقصد الحادي عشر الماهية تقبل	٠٠٠	والايجاب
٠٠٠	الشركة دون التعين	١٦٧	المرصد الخامس في العلة والمعلول وفيه
١٢٦	المقصد الثاني عشر التعين ان علة بالماهية	٠٠٠	مقاصد
٠٠٠	اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصار	١٦٧	الاول تصور احتياج الشيء الى غيره
٠٠٠	نوعها في الشخص	٠٠٠	ضروري
١٢٨	المرصد الثالث في الوجوب والامكان	١٧٠	المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يعمل
٠٠٠	والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد	٠٠٠	بعين مستقلة

فهرست الكتاب

١١	الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد	٤٦	المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم
١١	المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم	٥٠	عند الجمهور
٥٠	وفيه مقاصد	٥٤	المقصد الرابع في كيفية افادة النظر للعلم
١١	الاول تعريفه	٥٥	المقصد الخامس شرط النظر الخ
١٢	المقصد الثاني موضوع العلم	٥٦	المقصد السادس في معرفة الله تعالى
١٤	المقصد الثالث فائده	٦٣	المقصد السابع قد اختلف في اول واجب
١٥	المقصد الرابع مرتبته	٥٠	على المكلف
١٥	المقصد الخامس مسائله	٦٤	المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح
١٦	المقصد السادس تسميته	٥٠	يستلزم العلم
١٦	المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه	٦٥	المقصد التاسع قال ابن سينا شرط افادة
٥٠	ثلاثة مذاهب	٥٠	النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج
١٦	المذهب الاول انه ضروري	٦٦	المقصد العاشر قد اختلف في ان العلم بدلالة
١٨	المذهب الثاني انه ليس ضروريا	٥٠	الدليل هل يغير العلم بالمدلول
١٨	المذهب الثالث انه نظري	٦٧	المرصد السادس في الطريق وفيه مقاصد
٢١	المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد	٥٠	الاول في تحديده وتقسيمه
٢١	الاول التصور والتصديق	٦٧	المقصد الثاني المعروف يجب معرفته قبل
٢١	المقصد الثاني العلم الحادث ينقسم	٥٠	المعرف
٥٠	الى ضروري ومكتسب	٦٩	المقصد الثالث في الاستدلال اما بالقياس
٢٢	المقصد الثالث ان كلا من التصور	٥٠	او التمثيل او الاستقراء
٥٠	والتصديق بعضه ضروري الخ	٧٠	المقصد الرابع القياس صورته خمس
٢٣	المقصد الرابع في بعض مذاهب ضعيفة	٧١	المقصد الخامس ما مر من الطرق القوية
٥٠	في هذه المسئلة وهي اربع مذاهب	٧٥	المقصد السادس في المقدمات
٢٣	المذهب الاول ان الكل ضروري	٧٨	المقصد السابع الدليل اما عقلي او نقلي
٢٤	المذهب الثاني ان التصور لا يكتبس بالنظر	٥٠	او مركب منهما
٢٨	المذهب الثالث ان ما اعتقده لازم	٧٩	المقصد الثامن الدلائل العقلية هل تفيد
٥٠	نحو اثبات الصانع الخ	٥٠	اليقين
٢٨	المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية	٨١	الموقف الثاني في الامور العامة وفيه
٢٩	الاول المعترفون بهما اي الحسيات	٥٠	مقدمة ومراد
٥٠	والبد يهيئات	٨١	المقدمة في قسمة المعلومات
٢٩	الثانية القادحون في الحسيات فقط	٨٣	المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه
٣٤	الثالثة القادحون في البد يهيئات فقط	٥٠	مقاصد
٤٢	الرابعة المتكرون لهما جميعا	٨٣	الاول في تعريفه اي الوجود
٤٣	المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل	٩٠	المقصد الثاني في انه مشترك
٥٠	المطلوب وفيه مقاصد الاول في تعريفه	٩٢	المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية
٤٦	المقصد الثاني انه ينقسم الى صحيح وفاسد	٥٠	او جزؤها او زائد عليه وفيه مذاهب

2271
502
(cont.) 751 9

(RECAP)

2271
502
751

t.p. after 12 p

BACK

al-Jurjānī, Aḥmad Muḥammad

Sharḥ sharīf

213

الز



